

د. محمّد الرّحموني

الجهاد

من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة

- بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة -



دار الطبيعة - بيروت

الجهاد

من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة

□ الجهاد في الإسلام لم يكن دائماً يعني السيف والعنف، وإن كان بحق معركة متواصلة، متعددة الأوجه، لطالما دفعت عجلة التاريخ الإسلامي في مختلف حقبة. فالجهاد المسلح لم يكن سوى مظهر واحد من مظاهر الجهاد المتعددة والمتنوعة (جهاد مسلح، جهاد سلمي، جهاد الكفّار، جهاد البغاة والخوارج، جهاد هجومي، جهاد دفاعي، جهاد نفسي ووجداني، جهاد فردي، جهاد جماعي...). وقد كان المسلمون يجدون دائماً في القرآن والسنة ما يدعم كل مظهر من مظاهر الجهاد في حياتهم.

□ كذلك لم يكن الجهاد في الإسلام محكوماً بنظرية مسبقة، بل إن جملة من العوامل التاريخية أثرت في الجانب النظري، مثل حركة الفتوحات وممارسات الدولة الأموية في مجالات الإدارة والقضاء والخراج ومعاملة أهل الذمة والعلاقات الدولية... كما إن سلوك بني أمية منذ أحداث الفتنة الكبرى وطريقة تعاملهم بالنص والسنة وتقتيلهم لكثير من مناوئهم متسلمين بفتاوى صادرة عن العلماء والفقهاء، وتحويلهم الخلافة إلى «ملك عضوض»... كل ذلك بذل كثيراً في مفهوم الجهاد وأدى تدريجاً إلى دخلته.

□ في هذا الإطار من «جدلية الديني والسياسي» الدقيقة، استعرض لنا المؤلف، محمد الرحموني، مواقف العلماء المسلمين ممن عاشوا في القرنين الحاسمين اللذين تمّ فيهما التنظير الفقهي لجهاد المخالفين من أهل الملة، وأختار لذلك أعلاماً من أهل السنة وآخرين من الشيعة. كما قلب هذه المواقف من وجوها المختلفة بصفتها فقهية أو كلامية أو صوفية... ومنها يتضح لنا أن تنظير العلماء للجهاد الداخلي بكل أنواعه إنما هو مظهر من مظاهر غلبة منطق السياسي (الدولة) على منطق الديني (الدعوة)، باعتبار أن جوهر المقصد الذي سعى إليه العلماء هو محاربة كل صنوف «البدع» و«الخارجين» عن الإجماع، حفاظاً على وحدة كيان هذه الأمة. وقد وفق المؤلف التوفيق كله، حسب مقدم الكتاب الدكتور عبد المجيد الشرفي، في تحليل تلك المواقف وبيان العوامل المباشرة وغير المباشرة التي وجهتها ورأى فيها أثراً «الجدلية الديني والسياسي» المعقدة في تلك الحقبة المخصوصة من التاريخ الإسلامي.

□ لذلك يرى الشرفي أن هذا العمل جديد وجريء في آن: جديد من حيث ربطه التنظير للجهاد بواقع المرحلة السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري، داخلياً وخارجياً؛ وجريء من حيث إضافته صبغة النسبية على هذا التنظير ونزعه صبغة الإطلاقية والقدسية عنه... فكان هذا البحث - بشهادة الشرفي نفسه - بحثاً مشرفاً لصاحبه وللمدرسة التونسية التي ينتسب إليها في اقتحامها - بحس نقدي مرهف ولغايات معرفية بالدرجة الأولى - للقضايا المتعلقة بالإسلام ديناً وفكراً وحضارة.

الجهاد

من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة

□ صورة الغلاف: رسم ظلي لفارس على صحن من الخزف
العراقي المصقول، يعود إلى القرن الرابع الهجري / العاشر
الميلادي. من مقتنيات «متحف فريير للفنون» بواشنطن.

د. محمد الرّحموني

الجهاد

مِنَ الْهَجْرَةِ إِلَى الدَّعْوَةِ إِلَى الدَّوْلَةِ

- بَحْثٌ فِي مَوَاقِفِ الْعُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ فِي الْقَرْنَيْنِ الرَّابِعِ وَالْخَامِسِ لِلْهَجْرَةِ -

تقديم:

د. عبد المجيد الشرفي

دَارُ الطَّلِيعَةِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ
بِئِيرُوت

جميع حقوق الطبع محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت - لبنان

ص.ب.: ١١١٨١٣

الرمز البريدي: ٩٠ ٧٢٠ ١١٠

تلفون: ٣١٤٦٥٩

فاكس: ٣٠٩٤٧٠ - ١ - ٩٦١

الطبعة الأولى

كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٢

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين

□ هذا الكتاب، في الأصل، أطروحة دكتوراه
مرحلة ثالثة بعنوان: مواقف العلماء المسلمين من
الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة. وقد
نوقشت بكلية الآداب مؤوية بتونس في ١ شباط/
فبراير ١٩٩٣ من قِبل الأساتذة: عبد المجيد الشرفي
(مشرفاً)، وتوفيق بن عامر (رئيساً)، وكمال عمران
(عضواً). وأعيد النظر في بعض أجزائها لاحقاً.

وفي حديث سفيان بن عيينة
قال: بُعث رسول الله ﷺ بأربعة
سيوف: سيف لقتال المشركين بأشر
به القتال بنفسه. وسيف لقتال أهل الردة
كما قال تعالى: ﴿تقاتلونهم أو
يسلمون﴾ فقاتل به أبو بكر رضي الله
عنه بعده في حق مانعي الزكاة. وسيف
لقتال أهل الكتاب والمجوس كما قال
تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله..
(إلى أن قال:) حتى يعطوا الجزية عن
يد وهم صاغرون﴾ فقاتل به عمر رضي
الله عنه. وسيف لقتال المارقين كما قال
تعالى: ﴿فإن بغت إحداهما على
الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء
إلى أمر الله﴾ فقاتل به علي رضي الله
عنه على ما روي عنه أنه قال: أمرت
بقتال المارقين والناكثين والقاسطين.

السترخسي: شرح السير الكبير،
ج ١، ص ١٧.

تقديم

الجهاد كالاكتفاء - وهما من جذر واحد - من حيث كثرة اللبس الذي يحيط بهما ويجعلهما مفهومين غير محددين تحديداً دقيقاً ويوظفان في اتجاهات مختلفة، بل متناقضة أحياناً.

استعمل الجهاد أول ما استعمل للدلالة على الدفاع عن الإسلام في عهد النبوة، واتخذ لذلك صبغة مقدسة لن تفارقه رغم تغير الأوضاع. وسواء كان بالمال أو بالنفس، فإنه كان في سبيل الله أولاً وأخيراً، في سبيل دعم دينه في فترة كان فيها الأعداء يترصدون به من كل جانب للإجهاز على الدعوة المحمدية، وقد رأوا فيها تهديداً لمصالحهم، وثورة على معتقداتهم، وتحدياً للنظام القيمي والأخلاقي الذي ورثوه عن الآباء والأجداد.

بدأت مقاومة قريش ومن حولها لمحمد وصحابته القلائل منذ أن جاهر بدعوته في مكة، فلقد كان زعمائها وأغنيائها من التجارة ومن الإشراف على الحج إلى الكعبة يعملون على دعم الإشعاع والتفوذ اللذين اكتسبتهما بصعوبة وبعد مقاومة متعددة الأشكال عن نظام لإبلا، فضمنت الاستئثار بالتجارة العالمية وبدأت تجني منه أرباحاً تمكنها في الآن نفسه من التخلص من شح البيئة الحجازية الطبيعية، ومن شراء الذمم عند الحاجة وكسب الحلفاء في وقت الشدة. وكان هذا النظام، إبان ظهور الدعوة المحمدية، استفادة ذكية من تنافس الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ومن الحروب الدائرة بينهما، إذ وفر الأمن الضروري لموافل المحملة بالبضائع الثمينة الآتية من الشرق الأقصى والمتجهة نحو أوروبا وشمال إفريقيا، أو العكس. وبالتوازي مع صعود قريش إلى مرتبة الزعامة بين قبائل الجزيرة العربية، برزت بالتدرج نواة الدولة ممثلة في الندوة، وهي مؤسسة تجمع الأشراف والأعيان من «أهل الحل والعقد»، وفيها يتم التفاوض في شؤون المدينة وأخذ القرارات الهامة لمصرة لسائر أفراد القبيلة.

لا غرابة إذن أن كانت مقاومة قريش للدين الجديد مقاومة شرسة استعمل فيها تهريب والترغيب، التهريب للمستضعفين والترغيب لشباب البيوتات المتبع لمحمد، حتى إذ فشلت كل الوسائل فكرت في الحل الأقصى، في القضاء على صاحب الرسالة وأتباعه اضطرت إلى الفرار من مدينته والهجرة إلى يثرب، حيث وجد حلفاء مستعدين لحمايته.

ولكن قريشاً لم يهدأ لها بال بهجرته، فهو في نظرها خطرٌ على البناء الذي شيدته، وشرخ مدعوٌ إلى الاتساع في الصرح الذي يحقق لها السؤدد. وكذلك شأن المؤمنين برسالة محمد، فقد كانوا، بقيادة نبيهم، واثقين بأنه لا مستقبل لهم ما لم تُكسر شوكة قريش وما لم يتحول الولاء لزعمائها إلى ولاء للإسلام، بل ما لم يتحقق ولاء زعمائها أنفسهم للإسلام طوعاً أو كرهاً. وهكذا كان الدفاع عن الإسلام بالحسنى إن أمكن، وبالعنف والقوة إن لزم الأمر، مسألة حياة أو موت، وكان جهاد المسلمين في سبيل الله بكل الوسائل المتاحة قضية مصيرية لا تقوم للدين الجديد قائمة ما لم ينجح فيها ويتم له الانتصار على أعدائه.

وهذا ما حصل بالفعل منذ أن فتحت مكة وتوالت وفود القبائل العربية معلنةً إسلامها، وقد تيقنت من أن الكفة رجحت بدون رجعة لفائدة النبي وأصحابه. إن الباحثين الزهراء يتفقون في النهاية على الصبغة الدفاعية التي أُلِّم بها الجهاد طيلة الفترة التي كان فيها الصراع قائماً بين النبي وقريش، إلا أنه يعسر البت في الغزوتين اللتين قاد محمد إحداهما في تبوك، وجَهَّزَ للثانية جيش مؤتة فوافته المنيّة قبل خروجه فيها. هل كان غرضه نشر الإسلام بالقوة خارج حدود الجزيرة، وفي اتجاه الشام تحديداً؟ إن سكوت القرآن عن هذا الأمر وإلحاحه في المقابل على دور "المنافقين" السليبي والامتحان الذي اختبر به إيمان المرتددين ليرجح لدينا ترجيحاً قوياً أن محمداً ما كان يعتبر الجهاد إلا ما كان دفاعاً، وأن الغزوتين الأخيرتين في حياته ليست لهما نفس الأهداف التي رآها لهما المسلمون لاحقاً. فهم قد قرأوا سيرة النبي على ضوء الأحداث التي أعقبتها، وعلى ضوء الفتوحات التي قادها خلفاؤه الأوائل، وآمنوا بأن سلوكهم مواصلة أمينة لما شرع فيه نبيهم. وهب أن محمداً فكّر في نشر الإسلام بالعنف، فهذا كتابه - متى قرأته حسب منطقته الذاتي ووضعت في سياقه التاريخي - ينطق بخلاف ذلك، ولا ينفك ينتبه إلى أنه ليس سوى مبشّر ومذكر، وأنه «لا إكراه في الدين»، بله توظيفه لفتح البلدان واستعباد أهلها والاستيلاء على خيراتها.

التحول الأول في معنى الجهاد، من دفاعي إلى هجومي، حصل إذن إثر وفاة الرسول لا في حياته، واقتضاه بناء الإمبراطورية الإسلامية الناشئة لا توجه الرسالة الأصلي. صحيح أن سياسة حكام هذه الإمبراطورية لم تستند إلى الإيديولوجية الدينية استناداً واعياً ومقصوداً إلا منذ قيام الدولة العباسية، وهو ما حوّل لمحمد الرحمنوني اعتبار الفتوحات في عهد الخلفاء "الراشدين" وخلفاء بني أمية منصوبة تحت غطاء الدعوة، وإن كنا نراها ألصق بظروف قيام الدولة ومتزاحة عن منطق الرسالة. وهو إذ بحث عن تفسير لتحول الجهاد الهجومي إلى جهاد - بل صراع - داخلي، لم يكن همّه الأساسي التأريخ للتحول الذي طرأ على هذا المفهوم في المرحلة الأولى، فلم يختصص له سوى فصلين عرضيين في بداية الباب الرابع، وكانت غايته الرئيسية تفهم الخصائص التي طبعت الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة. وفي هذا المستوى كان كتابه هذا الذي بين يدي القارئ إسهاماً متميزاً في

الدراسات التاريخية والحضارية الجذية التي تبتعد عن العميم والتبرير اللذين يسمان أغلب الدراسات المتعلقة بهذه القضية الخلافية.

فَصَّلَ الرحموني تَبَيَّنَ مواقف العلماء المسلمين الذين عاشوا في القرنين الحاسمين اللذين تمَّ فيهما التنظير لـ "جهاد" المخالفين من أهل الملة، واختار لذلك أعلاماً ممثلين ينتمون إلى أهل لسنة أو إلى الشيعة بفرعها الإسماعيلي والإمامي. كما قَلَّبَ هذه المواقف من وجوها المختلفة، بصفتها فقهية أو كلامية أو صوفية. وقد وُفِّقَ في نظرنا التوفيق كله في تحليلها وبيان العوامل المباشرة والبعيدة لتي وخبتها، ورأى فيها أثراً لجدلانية اندبسي والسياسي المعقدة في هذه الحقبة المخصوصة من التاريخ الإسلامي، فكان عمه طريفاً وجريئاً في أن: عملاً طريفاً من حيث ربطه التنظير للجهاد، كما استقر في إنتاج العلماء، ربطاً لم يرسخ بعد في الأدبيات الإسلامية الشائعة، واقع القرنين الرابع والخامس السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري، داخلياً وخارجياً؛ وعملاً جريئاً من حيث إنه يؤدي إلى تنسيب هذا التنظير، وإلى نزع الصبغة الإطلاقية التي ما زال يَسمُّ بها في نفوس كثير من المسلمين. كل ذلك بعد اطلاع واسع على المصادر التاريخية بأنواعها المختلفة، وإلمام بأهم الدراسات العربية والأعجمية وأحدثها، وفي لغة تنأى عن التعقيد وتشدُّ القارئ المختص وغير المختص.

ولهذا كان هذا البحث الذي سعدنا بالإشراف على إيجازه وتابعت خطوات صاحبه في تصوره وتحريره وتنقيحه، بحثاً مشرفاً لمؤلفه وللمدرسة التونسية التي يتنسب إليها في افتحامها حسن نقدي ولغاية معرفية في المقام الأول للقضايا المتعلقة بالإسلام ديناً وفكراً وحضارة.

عبد المجيد الشرفي

المقدمة

منذ المرحلة الثانية من دراستنا الجامعية بدأت الثقة بتفسير الأفكار والوقائع تفسيراً مجرداً منزهاً، خاصة في ما يتعلق بالحضارة العربية الإسلامية القديمة منها بالذات تتبدد. وتبعاً لذلك تقلقلت كثير من المسلمات والبداهات، وكانت دروس الأستاذ عبد المجيد اشرفي وكتابات محمد أركون وحسن حفي ومحمد عبد الجباري وعبد الله العروي... وآخرين قد دفعتنا إلى مراجعة النظر في كثير من القضايا الحضارية الإسلامية الكبرى شأن الظاهرة القرآنية والصراع حول الخلافة ونشأة الفرق ونشوء الفقه وتطوره... إلخ. لقد كان تعاملنا في تلك الفترة مع هذه "الصدمة الفكرية"^(١) يغيب عليه الاستهلاك المشوب بالدهشة والإعجاب في آن، إذ تبين لنا بكل بساطة أن الإسلام كان تاريخياً، وأن كل معالم الثقافة العربية الإسلامية (السنة والفقه وعلم الكلام والتصوف... إلخ) لم تكن معطى "إلهياً" بن إنها تشكلت تاريخياً بتضافر عديد العوامل المعرفية والحضارية والعرقية والتاريخية والسياسية... وأن الضمير الديني الجمعي هو الذي أضفى عليها في ما بعد هالة من القداسة والإطلاق. ولكن تدريجاً وبالاطلاع المتواصل على ما تمور به الساحة الثقافية من "مراجعات" للتاريخ الإسلامي والقضايا والمشاكل المتعلقة به، بدأت أذهانت تألف ما كان يقلقها.

كان أول تعاملنا لجاذ مع هذه لمسائل، وفق هذه النظرة الجديدة، في إطار شهادة الكفاءة في البحث عندما ترجمنا قسماً كبيراً من كتاب المفكر الإيراني درويش شاهاغان: *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*^(٢)، وقد قيم فيه النهضة العربية الإسلامية الحديثة ومختلف المشاغل التي أثارته وفق رؤية تختلف عما كنا عهدناه من المهتمين بعصر النهضة. لقد كان الكتاب بما يحويه من عمق فكري وصرامة منهجية كافياً لندرك الكيفية السليمة للتعامل مع تراثنا؛ فلكني يتصل حاضرننا بماضينا وتتحقق الاستمرارية التاريخية لا بد من فهمه وإفهامه من مناح جديدة ورؤية جديدة، وأن الحكّ والفضّل

(١) لا نبالغ إذا قلنا ذلك، فمن يكون من الهين عينا أن نقيّل بسهولة الشك في ترتيب سور القرآن وآياته والحديث عن نشأته بين القرآن (والإنجيل والتوراة) وملحمة جلقامش... إلخ.

(٢) كتاب درويش شاهاغان صدر سنة ١٩٨٢ في باريس عن دار Les presses d'aujourd'hui.

والموضوعية الصارمة لا تزيده إلا تألقاً وتوفجاً. غير أن هذا العمل لم يكن ليشفني غلبتنا إذ إن مجهودنا فيه لم يتعد الترجمة على أممينا، فكان أن فكّرنا في موضوع جديد: «مواقف العلماء المسلمين من الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة».

وقد خامرتنا في البداية فكرة لبحث في الجهاد على الإطلاق، ولكن من أجل الجدوى العلمية وقع ندقيق الموضوع على النحو المذكور.

ما من شك في أن الذين قد لعب دوراً أساسياً في حياة المسلمين وظل الموجه الرئيسي لسلوكهم وأنماط عيشهم وتفكيرهم. والجهاد باعتباره مظهراً من مظاهر هذا الذين لعب دوراً هاماً في حياة المسلمين، إذ شكّل العلاقة المميزة للمسلمين بغيرهم من الشعوب منذ فجر الدعوة الإسلامية؛ فعندما توفّي النبي في بدايات العام الحادي عشر للهجرة كانت الجماعة الإسلامية الأولى قد تحققت على أرض الواقع أو كادت، وكانت مبدئية الجهاد وأنه ماضٍ إلى يوم القيامة قد ثبتت وزادتها حروب الردة والفتوحات الكبرى تجذراً في واقع المسلمين ووجدانهم، ويكفي أن نذكر بالكم الهائل من الأحاديث النبوية ذات الصلة بالموضوع^(١)، ولعل أشهرها: «في كل أمة رهائبة ورهبانية أمّتي الجهاد»^(٢).

في القرنين الرابع والخامس للهجرة تغيّر الوضعية الاستراتيجية للأمة وحصلت تغيرات هامة في جميع المستويات، والمؤرخون والدارسون، تحدّثوا عن بلوغ لحضارة العربية الإسلامية قمة الإبداع في القرن الرابع الهجري ثم بداية انهيارها بداية من القرن الخامس نتيجة سيادة التقليد وتحجّر غالبية منظوماتها الفكرية، وتحدّث هؤلاء أيضاً عن مفارقة

(١) انظر كتب الجهاد والتبوير والمعازي في مصنفات الحديث النبوي، وخصوصاً:

- صحيح مسلم (إن احتجّاح) شرح الإمام محيي الدين الثوري، ٦ ط، بيروت، دار المعارف، ١٩٩٤.

كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد، الحديث رقم ٤٨٣٦ وما بعده، ج ١٣، ص ٢٣.

- وسنن الحفاظ (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني بن ماجة) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار

إحياء التراث العربي ١٩٧٥. كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد في سبيل الله، الحديث رقم ٢٧٥٣

و٤٢٧٥، ج ٢، ص ٩٢٠.

وسنن النسائي، شرح الحفاظ جلال الدين السيوطي، بيروت، دار الجليل، ١٩٨٧. كتاب الجهاد، باب

وجوب الجهاد، ج ٦، ص ٢ وما بعدها.

- وسنن الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة)، تحقيق يوسف كمال الحوت، بيروت، دار

الكتب العلمية، ١٩٨٧. كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل الجهاد، حديث رقم ١٦١٩، ج ٤،

ص ١٤١.

(٢) مسند ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمد)، شرحه ووضع فهرسه أحمد محمد شاكر، دار المعارف

بمصر ١٩٥٤، ج ٣، ص ٨٢ وص ٢٦٦. وانظر شرحاً إضافياً لهذا الحديث في: الشيباني (محمد بن

الحسن)، شرح التبوير الكبير، إملاء محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق صلاح الدين المنجد،

القاهرة، ١٩٥٧، ج ١، ص ٢٣.

الوضع السياسي المتسم بالانهيار للوضع الثقافي المتسم بالازدهار خاصة في القرن الرابع الهجري ما مصير الجهاد في خضم هذه التحولات؟ وكيف تناوله "علماء" هذه الفترة؟ ومن لذلك علاقة بالحروب اصيلية التي بدأت منذ أواخر القرن الخامس للهجرة؟

هذه هي، في اعتقادنا، الدوافع الأساسية لهذا العمل. إلا أن وضح هذه الدوافع لا يعني وضوح المنهج ويسر مبرراته، فقد وجدنا أنفسنا أمام موضوع متسع إلى حد ما مما فرض علينا التدقيق في الاختيار والتحديد مع ما في ذلك من محازفة، فالعالم الإسلامي في القرنين الرابع والخامس للهجرة كان يمتد على رقعة جغرافية واسعة وشاسعة زادت فتوحات الغزنويين في بلاد الهند اتساعاً. ولئن كان الأمر واضحاً لدينا في تحديد معنى العلماء^(١)، ونعني بهم الفقهاء والمتكلمين ولصوفية أي بالمفهوم القديم لكلمة العالم (عالم الدين)، فإن المشكلة تبرز في ضبط هؤلاء العلماء، إذ كانت المجتمعات الإسلامية آنذاك تمور بالفرق والمذاهب الأمر الذي يجعل الدارس في حيرة من أمره. فعمّن سيتحدث من هؤلاء العلماء؟ وكيف السبيل إلى ضبطهم بكيفية تجعل نصل إلى "مواقف" تعبر عن العصر تاريخياً وسياسياً ومذهبياً؟

في مواجهة هذه المشاغل المنهجية أفضى بنا الرأي في ما يخص المسألة الأولى (الإطار الجغرافي) إلى الاقتصار على الشرق الإسلامي (الشام والعراق بالخصوص) ذلك أن:

- ١ - إفريقية لم تشهد في تلك الفترة أحداثاً هامة في ما يتعلق بالعلاقة مع "الكفار"، هذا إذا ما استثنينا الخلافة الفاطمية التي اتخذت كما سنرى من صقلية قاعدة لجهاد الزوم ولكن الفاطميين انتقلوا إلى الشرق (مصر والشام) كما نعلم ولم يتخلوا عن صقلية، بل احتفظوا بها. فإسهامهم الأساسي في حركة الجهاد برز بالخصوص في مرحلتهم المشرقية.
- ٢ - أما الأندلس التي عرفت منذ النصف الثاني من القرن الخامس وقائع حربية هامة بين المسلمين والإفرنج: واقعة الزلاقة سنة ٤٧٩هـ وواقعة جيان سنة ٤٨٥هـ، فقد عزمنا منذ البداية على تبيان مواقف علمائها من المسألة وخاصة ابن حزم لما يمثلها هو ومذهبه الظاهري من أهمية؛ إلا أننا وفي خضم البحث أطلعنا على دراسة لـ R. Arnaldez حلل فيها بشكل ضاف موقف ابن حزم من الجهاد^(٢) فعدلنا عن ذلك.

(١) نشير هنا إلى أن هذه الكلمة قد أثارت جدلاً لدى المهتمين بالحضارة العربية الإسلامية. انظر على سبيل المثال صادق جلال العظم، نقد لفكر الديني، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٩، ص ٢٨ وانظر كذلك: هادي العلوي: «خطوط الاستقلال في المتقنية الإسلامية»، مجلة دراسات عربية، ص ٣٢، العدد ٨/٧ أيار - حزيران/ ماي - جوان ١٩٩٦، ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) الدراسة المذكورة بعنوان «La guerre sainte selon Ibn Hazm de Cordoue» ونشرت في: *Etudes d'orientalisme*, 1962, T. II, pp. 445-459

أما في ما يتعلق بضبط هوية العلماء فقد ارتأينا أن يكون ذلك مرتبطاً بالمذاهب لفقهية والكلامية المنتشرة آنذاك، ذلك أن قيمة العالم لا تكمن في شخصه فقط وإنما أيضاً وأساساً في المذهب الذي يعتبر عنه. ثم إن تنوع المواقف يوفر لنا فرصة للمقارنة مما يزيد هذه المواقف وضوحاً ويجعلنا نطمئن أكثر إلى ما ينبغي لوصول إليه من نتائج. وعلى هذا الأساس ركّزنا على علماء الشيعة في القرن الرابع الهجري، إذ كان العصر عصر الهيمنة الشيعية، فقد اتسعت رقعة التشيع شرقاً وغرباً؛ وعلى علماء السنة في لقرون الخامس الهجري، فقد استعاد أهل السنة نفوذهم من جديد وذلك مع الغزنويين والسلاجقة وبدأت الحركات الشيعية تفقد نصارتها وقوتها.

لقد كان الجهاد في الإسلام موضوع دراسات عديدة متفاوتة الأهمية نذكر منها:

- M. Canard: «La guerre sainte»^(١).
- Cl. Huart: «Le droit de la guerre»^(٢).
- R. Arnaldez: «La guerre sainte selon Ibn Hazm».
- E. Kholberg: «The Developpement of The Imami Shiit Doctrine of Jihad»^(٣).
- محمد شديد: الجهاد في الإسلام^(٤).
- وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي^(٥).
- Alfred Morabia: *La notion de Jihad dans l'Islam médiéval*^(٦).

هذه الكتابات لم تكن بالنسبة إلى موضوع ذات فائدة كبرى باستثناء كتاب أ. مورابيا A. Morabia ودراسة أ. غولبرغ E. Kholberg، إنما لأنها لا تفي بالغرض وإنما لطابعها التقليدي أو الإيديولوجي الفتح. ولكل هذه الأسباب وجدنا أنفسنا أمام موضوع يكر إلى حد ما.

ولكي يبلغ هذا البحث مرماه قدّرنا أن يجري تفصيله على النحو الآتي:

مدخل تاريخي عن الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة، وأربعة أبواب: يتعلق

(١) هذه الدراسة نشرت في: *Revue Africaine*, A.ger, 1936, pp. 605-623.

(٢) الدراسة نشرت في: *Revue du monde musulman* II, Paris, 1907, pp 331-346.

(٣) الدراسة نشرت في: *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Band 126, n° 1, 1976, pp. 64-86.

(٤) الكتاب نشر في القاهرة سنة ١٩٦٠.

(٥) الكتاب المذكور نشر في دمشق لأول مرة سنة ١٩٦٢ عن دار الفكر. ثم طبع مرة ثانية سنة ١٩٦٥ وثالثة سنة ١٩٧١. وقد اعتمدنا الطبعة الثالثة منه.

(٦) الكتاب عبارة عن أطروحة دكتوراه دولة كانت قدّمت في جامعة باريس الرابعة، سنة ١٩٧٤، ونُشر الكتاب بتقديم من روجيه أرنالديز سنة ١٩٩٣ في باريس عن دار Albin Michel.

الباب الأول بمواقف الفقهاء والثاني بمواقف المتكلمين والثالث بمواقف الصوفية. أما الباب الرابع فخصصناه لأهم النتائج المترتبة عن عرض مواقف هؤلاء العلماء من الجهاد وتحليلها.

خامرتنا منذ البدء فكرة تعريف الجهاد، ولكننا ارتأينا أن طبيعة البحث ستفضي بنا بالضرورة إلى ذلك. لذلك آثرنا أن يكون مدخلنا إلى ذلك البحث تاريخياً في "الجهاد" في القرنين الرابع والخامس للهجرة، وذلك بمحاولة إعطاء صورة شاملة عنه في تلك الفترة والنظر إليه من زوايا متعددة في محاولة لتجاوز اقتصار أغلب الدراسات على الجوانب السياسية والعسكرية. ونستغل في هذا المجال أن الباحث "الإسرائيلي" E. Sivan قد حاول تجاوز هذا المنزع الأحادي إلا أن كتبه: *L'Islam et la croisade* أنبنى على أصروحات فيها مغالطات محكومة بخلفيات إيديولوجية وسياسية صهيونية^(١).

ولتحقيق هذه الغاية كان علينا أن نتتبع الأحداث من حيث تسلسلها التاريخي لكي ندرس عملية تطورها ونحدد السياق الذي ظهرت فيه. وكان علينا كذلك أن نتأني في القراءة التاريخية وأن نركز أكثر على التواريخ المحلية. كل هذا المحهود كان لغاية الإجابة عن سؤال أساسي هو: كيف كان الناس في القرنين الرابع والخامس للهجرة يفكرون في "قضية" الجهاد؟

هذا السؤال يبدو صعباً أول الأمر، ذلك أن الإحاطة بعقلى عصر ما أو طريقة تفكير أهله في موضوع معين تبقى عملية محفوفة بالمزالي إن لم نقل صعبة خاصة إذا تعلق الأمر بموضوع خطير خطورة موضوع الجهاد. فأغلب الذين كتبوا فيه ركزوا على جوانب دون أخرى، وكان للجانب السياسي فيها الاهتمام الأكثر. ثم إن المصادر التي يمكن الاعتماد عليها قليلة والمعلومات موزعة بين كتب التاريخ والأدب والدين، وهي غير دقيقة في أغلب الأحيان. وتتأني الصعوبات الأخرى من أن الفترة التي نهتم بها كانت فترة تحوّل لا يمكن أن نحدّد فيها مشاغل الناس وطريقة تفكيرهم بسهولة. لكل هذه الأسباب فإن الصورة التي ستحاول تقديمها عن الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة لا تكون إلا تقريبية رغم حرصنا الشديد على أن تكون شاملة للموقف السياسي والموقف لديني والموقف الشعبي والموقف الأدبي. وينبغي أن نلاحظ هنا أن الهدف الأساسي من هذا المدخل التاريخي يجب أن يتركز على علاقة هذه الأحداث بمواقف العلماء. فكيف كانت مواقف هؤلاء

(١) حاول المستشرق المذكور أن يبيّن - انطلاقاً من بعض الشواهد التاريخية - أن أغلب المسلمين كانوا لا يرون مانعاً من التعايش مع أعدائهم الصليبيين، وهو بذلك يثير مشكلة الدولة "الإسرائيلية" في بحثها الدؤوب عن تعايش سلمي مع العرب والمسلمين. انظر كتابه: *L'Islam et la croisade: idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Paris, Maisonneuve, 1968, p. 24.

العلماء من الدول التي عاصروها؟ وما علاقتها بالمذاهب التي كانوا يتمذهبون بها؟ وما علاقتها بالحقيقة التاريخية...؟ أسئلة ضرورية للتوصل إلى تحديد "موضوعي" بمواقف هؤلاء العلماء.

هذه الأسئلة تفسر المنهج الذي توخيناه في عرض آراء العلماء وتحليلها، ولقد كان تركيزنا على مواقف الفقهاء بالدرجة الأولى ذلك أن لفقه روح العقيدة الإسلامية، وقد كان وما زال لدى المسلمين أهم من علم الكلام والتصوف والفلسفة...، وقد ظلّ الفقه عصباً محمّداً في صراع التقليديين مع المحدثين^(١) وفي الفقه تشكّل الفكر الإسلامي لينتج "قيماً" مثلت النموذج الديني والأنتلجنسيا الإسلامية^(٢)، وهو إلى ذلك يجيب عن المشاكل البومية التي تأبى التأطر في الحدود المثالية الضيقة، ومن هنا تأتت طبيعته الازدواجية: الواقعية والمثالية.

وقد اعترضتنا في تحديد مواقف الفقهاء مشكلة اختيار الأعلام: فمن ناحية كان حرصنا قوياً على أن تكون هذه المواقف موزّعة حسب المذاهب الفقهية المنتشرة آنذاك، ومن ناحية أخرى كانت هناك مشكلة المصادر والمراجع، إذ لا يكفي أن نختار فقيهاً من الفقهاء بل لا بد من أن نتيقّن من توافر مؤلفاته وما كُتب عنه، وهذا ما حصل مع فقهاء الشيعة الإمامية، فقد كانت أماننا أسماء كثيرة لأمعة منها ابن بابويه القمي والشيخ المفيد والكليني وأبو جعفر الطوسي وغيرهم. وقد استقر رأينا في الآخر على اختيار ابن بابويه لوفرة مؤلفاته لمطبوعة التي كانت في متناولنا. ثم إن مواقف فقهاء الشيعة الإمامية في تلك الفترة لا تختلف فيما بينها، فكلها تنهل من نفس المصادر وتنطق عن نفس الرؤية.

إن قيمة الفقيه لا تكمن في أنه يمثل مذهباً معيناً فحسب بل قد يستمدّ قيمته كذلك من "علمه" ومن الظرف الذي وُجد فيه، وهذا شأن الماوردي والغزالي، إذ شهد الماوردي فترة صعود المذهب السني بصدور الاعتقاد القادري سنة ٤٠٩هـ وبداية فتوحات الغزنويين في الهند. وقد عمل موظفاً في خلافة القادر بالله (ت ٤٤٢هـ) وابنه القائم (ت ٤٦٧هـ). أمّا الغزالي فإنّ البحث في موقفه من الجهاد يطرح مشكلة من جانب آخر: فرغم أنه شهد بدريات الغزو الصليبي، فإنه لم يحرك ساكناً إزاء هذا الحدث الضخم، مما جعلنا نبحث عن أسباب صمته وبالتالي عن موقفه "الغائب" من الجهاد. ثم إن القاري قد يتساءل لماذا أدرجنا الغزالي ضمن الفقهاء في حين أنه لم يكن فقيهاً فحسب وإنما كن عالم كلام

Joseph Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, traduit de l'anglais par Jeanne et Felix Arin, (١)

Institut des hautes études marocaines, ed. Librairie orientale et américaine Max Besson, Paris VII, s.

d., p. 9.

.Ibid (٢)

ومتصوفاً وفيلسوفاً أيضاً. الجواب أن الغزالي رغم تنوع معارفه قد ظل طول حياته فقيهاً^(١)، وهو الذي وقف من الفلسفة موقفاً فقيهاً^(٢) وصالح بين التصوف والفقه السني^(٣).

إن اقتصرنا على هذه الأسماء الأربعة (ابن بابويه ويمثل الشيعة الإمامية والقاضي النعمان ويمثل الشيعة الإسماعيلية والماوردي والغزالي ويمثلان المذهب الشافعي وبالتالي أهل السنة) لم يكن ليمتعنا من أن نواصل البحث في الموضوع بإضافة أسماء أخرى لو كان هدفنا الاستقصاء والإحاطة: إن هدفنا هنا ينحصر في تقديم نماذج دالة.

كان تعاملنا مع المتكلمين مختلفاً عن تعاملنا مع الفقهاء ذلك أن القضايا التي أثارها علماء الكلام هي في جوهرها ذات طابع تجريدي فلسفي (جليل الكلام ودقيقه) إلا أنهم درجوا على أن يعتقدوا في مؤلفاتهم فصولاً عن الإمامة. هذه الفصول تكاد تكون مدخلنا الوحيد لتحديد موقفهم من الجهاد. ثم إن دارسي علم الكلام من القدماء والمحدثين قليلاً ما وجهوا أنظارهم إلى الجانب السياسي لدى المتكلمين، إذا ما استثنينا حديثهم عن البعد السياسي في نشأة علم الكلام ونعني بذلك علاقة بعض مباحث علم الكلام بالفتنة الكبرى. وحتى الذي تاملوا علم الكلام من وجهه السياسي فلا أحد منهم - في حدود اطلاعنا طبعاً - أشار إلى مواقف المتكلمين من الجهاد، مما ضاعف مهمتنا وضعف مجهودنا.

في تحديدنا موقف الصوفية من الجهاد توافرت لدينا مادة معتبرة وأعلام كثيرون: السراج (ت ٣٧٨هـ) والكلاباذي (ت ٣٨٠هـ) ولمكي (ت ٣٨٦هـ) والسلمي (ت ٤١٢هـ) والأصفهاني (ت ٤٣٠هـ) والقشيري (ت ٤٦٥هـ) والهجوري (ت ٤٦٩هـ) والأنصاري (ت ٤٨١هـ) والغزالي (ت ٥٠٥هـ)، إلا أن هؤلاء الأعلام رغم تباعدهم في الزمان والمكان لا يختلف تصوفهم بعضهم عن بعض، فالجميع كانوا يمارسون تصوفاً سنياً معتدلاً، ثم إن مؤلفاتهم قد نهل بعضهم من بعض^(٤)، لذلك عمدت إلى رؤية تأليفية لموقف الصوفية من

(١) H. Laoust *La politique de Ghazali*, Paris, éd. Librairie Paul Geuthner, 1970, p. 26.

(٢) كان محمد أركون قد أشار إلى أن المسلمين قد وجهوا "لعلوم" الدخيلة، شأنه شأن الفلاسفة، مواجهة إيديولوجية لا معرفية. انظر كتابه: تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦، ص ٢٤.

(٣) نكلسون (ريولد)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلاء عفيفي، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٨٤.

(٤) نذكر على سبيل المثال أن كتاب كشف المحجوب للهجوري قد نهل من اللمع للسراج، والرسالة القشيرية للقشيري، وطبقات الصوفية للسلمي. انظر مقدمة محقق كشف المحجوب للهجوري (أبو الحسن علي)، نقلته عن الفارسية إلى العربية إسماعيل عبد الهادي فتدليل، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠، ص ١٦٥ - ١٧٦. كما نشير إلى أن الغزالي قد نهل من طبقات الصوفية لعبد الرحمن السلمي، وحية الأولياء لأبي يعين الأصفهاني.

الجهاد. ولم يتسنّ لنا تحديد هذه المواقف إلا بأمرين:

١ - البحث الدقيق في المدونة الصوفية لتلك الفترة.

٢ - مقارنة مواقف المتصوفة الأوائل [عبد الله بن المبارك (ت ١٨١هـ)] بالخصوص

من الجهاد بمواقف متصوفة الفترة التي نهتم بها.

وكان أول ما لاحظناه بعد عرض مواقف العلماء من الجهاد المسلح الهجومي الموجّه ضد الكفار أنه لم يحط لديهم بمكانة هامة، فقد اعتراهم حيال هذا الأمر نوع من الصمت واللامبالاة، رغم أن سير الأحداث آنذاك كان "يفرض عليهم" إثارة الموضوع. هل يعني ذلك أن قيمة الجهاد المسلح قد انتهت عندما بدأت المذاهب تكتمل ويكتمل معها التنظير للدين؟ وهل لذلك علاقة بتحوّل المنظومة الدينية بصفة عامة؟ وهل لذلك علاقة بالواقع السياسي الذي عايشوه آنذاك عن كثب؟

الواقع أنه في مقابل هذا الصمت وهذه اللامبالاة كان هناك نزوع نحو الانخراط في الصراعات المذهبية والسياسية التي وضعت المسلمين وجهاً لوجه، ونحو الانشغال الشديد بالأوضاع الداخلية للخلافة العباسية، فتحدث علماء الشيعة عن وجوب جهاد أهل البغي من أهل السنة، وتحدّث علماء السنة عن وجوب تدعيم الخلافة العباسية لمواجهة خطر التشيع واعتبروا ذلك أؤكد من مواجهة الروم.

يوضح لنا كل ذلك أن هؤلاء العلماء كانوا في الواقع يعكسون المتطلبات الإيديولوجية والتاريخية للخلافة العباسية بالنسبة إلى علماء السنة والدويلات الشيعية والخلافة الفاطمية بالنسبة إلى علماء الشيعة أكثر مما كانوا يفرضون توجّهاتهم الخاصة. فما سنحله إذن من مواقف في الفصول الثلاثة الأولى لا يعدو أن يكون منطلقاً لبحث عميق في خاصية هذه المواقف وخلفياتها ودلائلها التاريخية والسياسية. هذا البحث بدا لنا مطلباً أساسياً حتى لا نجد أنفسنا مقتصرين على خيار واحد هو الاكتفاء بإدانة هؤلاء العلماء لصمتهم أمام خطر "الكفار" الداهم وتصييعهم فريضة الجهاد عندما يُعزى المسمون في عقر دارهم، وحتى لا نعول كثيراً على ثنائية الواقعية والمثالية التي طالما اتخذها المستشرقون ومن نحا نحوهم منهجاً لتقييم الإنتاج الفكري للحضارة العربية الإسلامية^(١) (يقول ذلك دون أن ننكر أن هذه الدراسات قد أفادتنا كثيراً من حيث صرامتها المنهجية وشموليتها). وكان علينا أن نبّحث في مواقف العلماء من الجهاد في علاقاتها الأفقية والعمودية: أفقياً بربطها بظروف الخلافة العباسية والدويلات الشيعية والخلافة الفاطمية آنذاك، وهذا هو البعد السياسي للمسألة؛ وعمودياً بمحاولة وضع هذه المواقف ضمن

(١) نذكر على سبيل المثال دراسات هنري لاووست حول الماوردي والغزالي وابن بطّة العكبري وابن تيمية والحلي

السياق التاريخي لتطور مفهوم الجهاد، وهذا هو البعد التاريخي للمسألة. في لبعد السبسي للمسألة كان لا بد أن نربط هذه المواقف بجملة من القضايا التي أثارها هؤلاء العلماء وانخرطوا فيها، وهي بالأساس الصراعات المذهبية ومشروعية الخلافة. هاتان المسألتان قد أثرتا كثيراً في كيفية تناول العلماء لمبحث الجهاد، إذ إن انشغالهم بهاتين المسألتين أفضى بهم إلى دخلة الجهاد في إطار توجيه مجهوداتهم وأفكارهم نحو الأوصاف الداخلية للمسلمين. وقد اقتضى البحث في هذا الجانب ما أن لا نستبعد أي عنصر مفيد للموضوع، وكان تركيزنا على الجوانب التي أهملت كثيراً وتتمثل بالأساس في استبعاد الجوانب غير المكتوب وغير لحضري وغير التخوي، أي استبعاد العامة ووصفها بأوصاف سلبية من نوع "غوغاء" و"دهماء". ولأمر يبدو مهماً في لفترة التي نهتم بها، فتطور المجتمع الإسلامي في العصر العباسي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور المدن الإسلامية التي أصبحت مركزاً لجميع الأنشطة الحياتية بجوانبها المختلفة، مما أدى إلى ظهور تنظيمات جديدة تشير إلى تزايد دور العامة من الناس في هذه الحياة. ودخلة الجهاد لم تكن سوى مظهر من مظاهر تطور مفهوم الجهاد تاريخياً. فكيف تطور مفهوم الجهاد حتى "دُخِلَ"؟ وما هي مظاهر هذه الدخلة؟ وما هي أسباب ذلك وخلفياته وأبعاده؟ الإجابة عن هذه الأسئلة هي مادة الباب الرابع من هذا العمل.

لقد سعينا في هذا العمل إلى أن ننحو منحى جديداً في معالجة المسألة، مستفيدين من الدراسات الجديدة ومن المناهج الحديثة التي بدأت تظهر على الساحة الفكرية منذ مدة غير بعيدة مع بعض المهتمين بالحضارة العربية الإسلامية أمثال رضوان السيد وفهمي جدعان ومحمد عابد الجابري وغيرهم. وبالتوازي مع ذلك حاولنا الاستفادة من دراسات المستشرقين، دافعنا الأساسي في ذلك الحرص الشديد على احترام حقوق المعرفة العلمية والالتزام بالموضوعية، ولكن ذلك لا يعني - حسب رأينا - التخلي عن أية مسؤولية تجاه موضوعنا. «فالذي يتناول حضارة من حضارات الماضي من قمة العقل البارد ويخاطب أناءها وكأنه يدير حواراً مع نفسه هو غير من يتناولها لتكون جراباً عن حاجة أساسية في حياته يقتضيها سياق تطوره كما تقتضيها رغبته في إيجاد مرتكز لشخصيته ووجوده كسبيل لاستعادة جوهره»^(١).

إن حرصنا على الوقوف على "الجديد" لا بد أن تستتبعه مصاعب جمّة لعل أهمها ما يتعلق بالمصادر والمراجع من حيث ندرتها ومشقة الحصول عليها ورداءة بعض الطباعات (كتاب علل الشرائع لابن بابويه القمي على سبيل المثال). يضاف إلى ذلك اعتمادنا الكبير على المراجع الأجنبية بما يعنيه ذلك من جهد مضاعف في القراءة والفهم والترجمة، ولم

(١) إحسان سرکيس، مدخل إلى الأدب الجاهلي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٧.

يكن ليتسنى لنا مواجهة هذه المصاعب وغيرها لولا الصبر والثبات ومساعدة أولئك الذين نرفع إليهم بالمناسبة شكرنا وعرفاننا، ونذكر منهم بالخصوص الأستاذ عبد المجيد الشرفي الذي تابع هذا العمل منذ كان مشروعاً إلى أن استوى على سوقه. كذلك نشكر زملاءنا مدرسي اللغة الإنجليزية في المعهد الثانوي بسببية، محمد الحبيب والهاشمي الرّي ولسيدة فاطمة المجري لمساعدتهم إيانا في ترجمة النصوص الإنجليزية إلى العربية.

مدخل

الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة

قال الرازي: «وملكت الروم إلى ملطية وكان كل يوم يُغار على بلاد الإسلام وأبو محمد كلما سمع ذلك يبكي الليل والنهار على نصرة الإسلام حتى أدركه الموت... ودفن في المسجد في أنكورية».

سيرة الأميرة ذات الهمة

(سيرة المحامدين)

ج ٧٠، ص ص ١٥٧ - ١٥٨

I - الموقف السياسي

(١) الخلافة:

في أيام الراشدين والأمويين ضعفت الدولة البيزنطية وفقدت أملاكها التي كانت لها في الشرق قبل الفتوحات الإسلامية، فقد نفاها المسلمون إلى أقصى بلادها في آسيا الصغرى وسيطروا على مستعمراتها في الشرق. وقد تحمّلت بلاد الشام منذ العهد الأموي مسؤولية كبرى في مواجهة البيزنطيين وأصبحت بذلك مثلاً يحتذى به في الجهاد. وقد عرّفت في هذا المجال بمعمارها العسكري، فهي بلاد الثغور الشامية والجزرية^(١) التي كان المسلمون يربطون فيها ويغزون.

هذه الوضعية بدأت تتغير تدريجاً، فابتداءً من النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة وإلى مدى قرنين تقريباً أخذ ميزان لقوى يتغير برحان كثّة البيزنطيين بأطراف في ميدان

(١) حول لثغور لجزرية ولشامية، انظر: ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت، ص ١٥٣ وما بعدها.

العمليات الحربية وتروح كفة المسلمين بين المدّ والحرز نتيجة ضعف الخلافة العباسية من ناحية ووصول الأسرة المقدونية إلى السلطة في بيزنطة من ناحية أخرى. بلغ هذا الضعف متناه في القرنين الرابع والخامس للهجرة محسناً في تفتت الخلافة إلى دويلات متناحرة^(١) وظهور الفاطميين منافسين ألداء للعباسيين واستيلائهم على مصر وبوابة الشرق. وقد كانت بلاد الشام مسرحاً لتناحر هذه الدويلات، فقد تداول عليها طيلة القرنين الرابع والخامس الحمدانيون والمرداسيون والقرامطة والفاطيون ولسلاحقة... وأمام هذه الوضعية تحركت أطماع بيزنطة لاسترداد مستعمراتها خاصة وأنها سوت مشاكلها مع جيرانها من الروس والبلغار^(٢) وبذلك أصبحت بلاد الشام هدفاً ومسرحاً للحملات البيزنطية.

إذن في ظل هذه الوضعية كيف تصرفت الخلافة العباسية في بغداد؟ يذكر ابن الأثير أن المقتدر ولي سعيد بن حمدان الموصل وشرط عليه غزو الروم^(٣). هذا الشرط له دلالة التاريخية فضعف العباسيين جعلهم يقيمون بينهم وبين الروم دولة حاجزة Etat tampon تقوم بالجهاد لحسابهم وهي دولة الحمدانيين. ولذلك فإن تنظيم لغزوات والإعداد لها عسكرياً ومالياً لم يعد من مشمولات الخليفة، بل من مشمولات أمراء الثغور. والنتيجة هي تراجع اهتمام الخلفاء بهذه الغزوات وانصرافهم إلى مشاغلهم الخاصة وصراعاتهم مع الخارجيين عن طاعتهم من أمراء وولاة... وأمام ضعف الثغور عن رد هجومات البيزنطيين المنكورة كثيراً ما يرد المستنفرون إلى بغداد يستمدون لأموال والعساكر ويعودون بدون فائدة^(٤). ويذكر ابن الأثير أنه لما هجم الروم على مدينة نصيبين سنة ٣٦٢هـ وهاج العامة في بغداد وطلبوا بالجهاد طلب بختيار^(٥) من الخليفة أن يؤدي إليه الأموال حتى يقوم بالغزو، فردّ عليه الخليفة بأن «العزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي ولي تدبير الأموال والرجال، أما الآن وليس لي منها إلا القوت وهي في أيديكم وأيدي أصحاب الأطراف فما يلزمني عزو ولا حج ولا شيء مما تنظر الأئمة فيه، وإلما لي منكم هذا الاسم الذي يخطب به على منابركم تسكنون به رعاياكم فإن أحببتكم أن أعزل

(١) قدم ابن الأثير صورة معبرة عن هذه الدويلات التي كانت تخر جسم الخلافة. انظر: الكامل في التاريخ، المطبعة الأزهرية لمصرية، ١٣٠١هـ، ج ٨، ص ١٠٣.

(٢) عبد المنعم ماجد، ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها في مصر: التاريخ السياسي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨، ص ١٢٢.

(٣) ابن الأثير، الكامل، ٨٧/٧.

(٤) ابن الأثير، الكامل، حوادث سنوات ٣١٤ - ٣١٧ - ٣٥٢ - ٣٦١ - ٤٩٢...

(٥) هو عز الدولة الأمير البرهقي، ولي الإمارة سنة ٣٥٦هـ في عهد لخليفة العباسي المطيع (٣٣٤هـ -

٣٦٣هـ)، وبقي فيها حتى وفاته سنة ٣٦٧هـ: ابن الجوزي، المنتظم، حيدر آباد، ١٣٥٨هـ، ج ٧،

ص ٨٩ - ٩٠؛ ابن الأثير، الكامل، ٢٧٤/٨ - ٢٧٥.

اعتزلت عن هذا المقدار أيضاً وترككم والأمر كله^(١).
هكذا نلاحظ أن الخلافة العباسية كانت مشغلة بالبحث عن شرعيتها المفقودة أكثر من
انشغالها بالخطر البيزنطي على بلاد الشام.

٢) الحمدانيون:

قامت دولة بني حمدان في ظل ظرف أئسم ب:
- خطر الانقسامات الداخلية بسبب انتشار النظم الإقطاعية وهيمنة الأتراك على
الخلافة عسكرياً وسياسياً.

- خطر الهجمات والغارات التي قام بها الروم البيزنطيون وكان الخطر الأول ممهداً
لثاني، فابتداءً من الربع لثاني من القرن الرابع للهجرة كانت الإمبراطورية البيزنطية في
أوجها ونظمت حملات واسعة ضد المسلمين في أرمينية والجزيرة وصقلية. هذه الوضعية
حتمت استعداداً عسكرياً ومعنوياً. فلم يعد كافياً تقوية الجيش وتجهيزه وإنما لابد من تقوية
الشعور وانتداب المتطوعين وإعداد سكان المدن للدفاع وإحياء روح الجهاد... هذه المهمة
تكفل بها سيف الدولة الحمداني.

كانت أولى هجومات سيف الدولة على بيزنطة في سني ٣٢٦هـ و ٣٢٨هـ. وكان
يهدف من ورائها إلى منع البيزنطيين من الاستقرار بأرمينية. ثم توالى غزواته ووطىء
مواطن لم يطأها أحد من المسلمين قبله^(٢) حتى صارت وقائعه للروم والنصارى كالنزه
والأعياد على حد تعبير ابن العديم^(٣). وبذلك أنزل الهزيمة بالدولة البيزنطية في عقر دارها،
وفي هذا لإطار بالذات تكمن قوة الإمارة الحمدانية بحلب، وكذلك شهرة سيف الدولة التي
تعدت حدود البلاد العربية الإسلامية ماضياً وحاضراً^(٤).

لقد تضافرت عديد العوامل لتجعل من سيف الدولة بطلاً حريياً مشهوراً في حروب
شرق في القرون الوسطى ولتجعل من ظهور الحمدانيين بالشام حدثاً من الأحداث
لتاريخية الهامة. هذه العوامل هي التالية:

١ - يعتبر لحمدانيون العنصر العربي الوحيد الذي أخذ يشق طريقه بصعوبة ويظهر
على مسرح الأحداث السياسية والحربية منذ زمن غير قليل، فأرادت الخلافة أن تشجع هذا

(١) ابن الأثير، الكامل، ٢٢٤/٨.

(٢) ماريوس كانار، أخبار الأمير سيف الدولة، الجزائر، ١٩٣٤، ص ٧٣ - ٧٤.

(٣) ابن العديم (كمان الدين)، زبدة الحلب من تاريخ حلب، تحقيق سامي الدهن، دمشق، ١٩٥١، ج ١،
ص ١٤٤.

(٤) د. أحمد عدوان، الدولة الحمدانية، طرابلس - ليبيا، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان
ولمطابع، ١٩٨١، ص ٢٥٢.

الاتجاه عساها أن تنتفع به في يوم من الأيام^(١).

٢ - ظلت القبائل التي سكنت الموصل والشام قبل الفتح الإسلامي وبعده محافظة على عاداتها البدوية القديمة من حب السيطرة والسيدة وحوض الحروب والمغامرات، وهذه السمة استفاد منها سيف الدولة في انتداب المتطوعين. كما استفاد من الأهمية الروحية لمدينة حلب - مركز الإمارة الحمدانية - حيث يقال إن النبي إبراهيم الخليل كان يقيم فيها^(٢).

٣ - إن جدية سيف الدولة في حروبه ضد الروم جعلته يسعى جاهداً إلى إحياء روح الجهاد لدى العامة، لذلك استعان "بجهاز دعائي"^(٣) لتحريض على الجهاد: جهاز مكون أساساً من الشعارين المتنبي وأبي فراس والخطيب ابن نباتة القارقي.

٤ - إن الخطر الرومي المتزايد ونجاح سيف الدولة في صدّه قد أكسبه احترام أهل الشام وتقديرهم.

لكل هذه الأسباب أكسبت الحروب البيزنطية الحمدانيين بصفة عامة وسيف الدولة بصفة خاصة احترام معاصريهم وتقديرهم، إلا أن كل هذه الانتصارات ذهبت مع سيف الدولة. والواقع أن الانهيار بدأ منذ أواخر أيام سيف الدولة، فمتذ هزيمته سنة ٣٤٩هـ^(٤) سيبدأ في موقف دفاعي خاصة بين سنتي ٣٥٣هـ و ٣٥٤هـ. ولعل أهم حدث في الشام يُعبد موت سيف الدولة المعاهدة الشائنة التي فرضها الروم على قرعويه، غلام سيف الدولة، سنة ٣٥٩هـ^(٥). ثم توالى سقوط الحمدانيين بظهور الفاطميين على مسرح الأحداث ورغبتهم الملحة في امتلاك الشام.

(٣) الفاطميون:

كانت أحداث الشام المؤلمة تهزّ مشاعر المغاربة، وكان ابن هانئ الأندلسي كثيراً ما يركّز في أشعاره على أن الشام لن يحررها من البيزنطيين إلا المعزّ لدين الله الفاطمي. وبالفعل فإن انتصارات الفاطميين في صقلية كانت دوماً لدى ابن هانئ وغيره موضوعاً للمقارنة بين الخلافة الفاطمية والخلافة العباسية التي بدأت تأفل. ابن تغري بردي يؤكد أيضاً في النجوم الزاهرة أن دخول الفاطميين إلى مصر كان بهدف صدّ الغزوات البيزنطية على بلاد

(١) نفسه، ص ١٢٠.

(٢) ابن جبير، الرحلة، بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٩٨٨، ص ٢٢٦.

(٣) E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, op. cit., p. 11.

(٤) تعرف هذه الهزيمة بهزيمة مغارة الكحل. لمزيد من التفاصيل انظر: ابن العديم، زبدة الحلب، ١/ ١٣٠ - ١٣٢.

(٥) انظر تفاصيل هذه المعاهدة في: ابن العديم، زبدة الحلب، ١/ ١٦٣ وما بعدها.

الشام^(١). ثم إن الفاطميين أكدوا بيتهم في قتال الروم في الرسالة التي بعث بها جوهر، قائد الخليفة الفاطمي، إلى أهالي مصر عند دخوله إليها وكذلك في الرسالة التي بعث بها الوزير الفاطمي ابن كلس إلى عضد الدولة لبويهبي^(٢). يضاف إلى ذلك أن الفاطميين لما انتصروا من المغرب إلى مصر لم يرضوا التخلي عن حكم صقلية للمغاربة كما فعلوا في المغرب وذلك لجعلها قاعدة للاستمرار في الجهاد^(٣).

لذلك فإن توقف الحملات البيزنطية على بلاد الشام بعد سنة ٣٥٣هـ يرجع جزء كبير منه إلى دخول الفاطميين حلبة الصراع باعتبارهم قوة جديدة اصطدمت عديد المرات مع الروم في بلاد الشام. وربما لأجل ذلك أيضاً أحجم الفاطميون عما كانوا أعلنوه منذ تكوين دولتهم بالمغرب، ألا وهو القضاء على العباسيين.

هذه الصورة عن الفاطميين تنبئ بأنهم سيكونون خفاء الحمدانيين في جهاد الروم وحماية لشعور، إلا أن الأمور لم تسر على النحو المراد، فقد واجه الفاطميون كثيراً من الصعاب في الشام أتى أغلبها من قبل أهل الشام أنفسهم.

لم يكن عرب الشام يرحبون بالفاطميين بسبب أن معظمهم كان على المذهب السني المعادي للمذهب الفاطمي ولأنهم كانوا من قبل سنداً للخلافة الأموية عدوة بني هاشم الذين ينسب الفاطميون إليهم. أضف إلى ذلك أن الفاطميين اعتمدوا في أيامهم الأولى في فتحهم لشام على عسكر من المغاربة اعتبروا أعداء تقليديين لعرب الشام منذ الفترات الأموية، حين أرسل الأمويون نحو المغرب جيوشاً عربية كبيرة مدة أربعين عاماً أو أكثر إلى أن تم لهم فتحه والسيطرة عليه. ثم إن سيرة قواد الجيش الفاطمي مع أهل الشام كانت سيئة^(٤). لذلك رى قبائل الشام تحالف مع القرامطة لما غزوا الشام سنة ٣٥٩هـ، بل ساعدتهم في غزو مصر أيضاً، ونرى كذلك أمراء الشام كثيراً ما يستنجدون بالبيزنطيين لصد الفاطميين^(٥). في ظل هذه الوضعية فإن حملات الجيوش الفاطمية على البيزنطيين كثيراً ما كانت

(١) ابن تفردي بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، د.ت، ج ٧، ص ٧٢.

(٢) نفسه، ج ٤، ص ١٢٤ - ١٢٥.

(٣) حول دور صقلية في الجهاد في العهد الفاطمي، انظر: د. حسين مؤنس، تاريخ المسلمين في البحر المتوسط، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩١، ص ٧٦ وما بعدها.

(٤) ابن العديم، زبدة الحلب، ١٩٠١/١ وانظر كذلك ابن القلائسي (حمزة)، تاريخ أبي يعلى حمزة بن القلائسي المعروف بذييل تاريخ دمشق. تكلوه نخب من تواريخ ابن الأوزق الفارقي وسبط بن الجوزي والحافظ الذهبي، بيروت، ١٩٠٨، ص ١.

(٥) انظر أمثلة عن ذلك في: ابن العديم، زبدة الحلب، ٢١٨/١ - ٢١٩؛ وابن القلائسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ٢٩ - ٤١.

نفشل، والمعركة الوحيدة الكبرى التي انتصر فيها الفاطميون على الروم هي معركة أفامية. وهي كذلك المعركة الوحيدة التي نحجروا في انتداب متطوعين من بلاد الشام إليها وكانوا من طرابلس^(١)

لذلك استقر رأي الفاطميين على مهادة الروم ريثما يخضعون بلاد الشام لمؤدوهم، وقد أُرمت معاهدات بين الطرفين في عديد المناسبات^(٢) ولم يتسنى للفاطميين إخضاع بلاد الشام إلا في عهد المستنصر (٤٢٧هـ - ٤٨٧هـ)، ولم حاول محاربة البيزنطيين هزمت جيوشه سنة ٤٤٧هـ وهو نفس التاريخ الذي طهر فيه السلاجقة قلبت موازين القوى. ولأن السلاجقة كانوا أشد خطراً على البيزنطيين من الفاطميين الذين اضمحل سلطانهم في بلاد المغرب وأصبحوا يواجهون في مصر كثيراً من الصعاب فإن البيزنطيين حاولوا في البداية التقرب منهم فألغيت الخطبة للخليفة المستنصر في القسطنطينية وأعلنت للخليفة القائم العباسي، إلا أن تزايد الخطر السلجوقي في بلاد الشام وتقليصه لمؤدو الروم والفاطميين عجل بتقارب البيزنطيين والفاطميين إلى حد التعاون^(٣). ويذكر المؤيد في الدين داعي الدعاة الفاطمي في سيرته أن السلاجقة أفسلوا كل ما بناء في العراق والشام... «لأني رأيت أعمالهم قد أصبحت هباءً منثوراً وسعيي ضلّ وكنت أعذه مشكوراً»^(٤) وعيثاً حاول استعلاء الغزنويين على السلاجقة لكسر شوكتهم إلا أن قوة السلاجقة كانت أكبر وكانوا «كالريح العقيم ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم» على حد تعبير المؤيد نفسه^(٥).

يتبين مما سبق أن نية الفاطميين في جهاد لروم كانت متوافرة إلا أنهم اصطدموا بمعارضة شديدة من أهل الشام لاعتبارات تاريخية ومذهبية وسياسية^(٦)، لذلك حاولوا مهادة الروم ريثما يتم لهم الاستقرار ببلاد الشام، وكان ظهور السلاجقة قد عجل بجلالهم عنها قبل تحقيق أهدافهم.

(١) ابن القلاسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ٥١.

(٢) محمد جمال مرور، سياسة الفاطميين الخارجية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٧، ص ٢٤٠ وما بعدها.

(٣) ابن الأثير، الكامل، ١١/١٠.

(٤) ميرة العقيد في دين الله الشيرازي (داعي الذعاة)، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الكاتب المصري، ١٩٤٩، ص ١٤٢.

(٥) نفسه، ص ١٠٩.

(٦) انظر على سبيل المثال موقف البابلي الزاهد من الفاطميين. ابن القلاسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ٤٠ والقاضي عياض (أبو الفضل)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٨، ج ٣، ص ٣٠٢.

بظهور السلاجقة توحد الشرق الإسلامي كله لأول مرة منذ ثلاثة قرون تحت راية سلطنة واحدة كان هدفها المعلن إرجاع أمجاد الإسلام الماضية وقد أعلن لسلاجقة عن أهدافهم من خلال الرسالة التي بعث بها السلطان طغرل بك (٤٤٧هـ - ٤٥٥هـ) إلى الخليفة وتتلخص في:

- إعادة هبة الخلافة
- تأمين زيارة المدن المقدسة.
- الاستيلاء على الشام^(١).

مع مجيء السلاجقة كانت بلاد الشام عرضة للهجمات البيزنطية من ناحية ومحاولات "الفتح" الفاطمي من ناحية أخرى. ولقد اعتبر السلاجقة الفاطميين مارقين عن الدين يتحتم جهادهم، وكان طغرل بك قد وصفهم وحليفهم البساسيري^(٢) بالكفار وأعداء الله. وعلى هذا الأساس فإن الاستيلاء على الشام كان يعني بالنسبة إلى السلاجقة مقاومة النفوذ الفاطمي وصد الهجمات البيزنطية، إلا أن السلاجقة ركزوا على العدو الثاني. وفعلاً وفي ظرف خمس عشرة سنة استطاع السلاجقة بإعانة أهل الشام استرجاع شمال الشام كله بل دخلوا سبأ الصنغري أيضاً. وتوجت هذه الحرب بمعركة ملازجرد Mantzikert الشهيرة سنة ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م، وهي المعركة التي أباد فيها السلطان ألب أرسلان (٤٥٥هـ - ٤٦٥هـ) جيوش البيزنطية وأمر الإمبراطور البيزنطي، وهو أمر يحدث لأول مرة في تاريخ حروب الإسلامية البيزنطية^(٣). لقد كانت لهذه المعركة أهمية باغة فقد فتحت الطريق تحاه القسطنطينية التي كانت دوماً حلم المسلمين^(٤)، ثم إن معركة أنطاكية التي قادها سليمان بن قتلмыш^(٥) سنة ٤٧٧هـ لا تقل أهمية عن معركة ملازجرد. ففي هذه السنة تم استرجاع المدينة التي ظلت تحت سيطرة الروم أكثر من قرن. وفي سنة ٤٨٢هـ/ ١٠٩٠م توجه السلطان ملكشاه (٤٤٥هـ - ٤٨٥هـ) إلى سمرقند وفتحها بعد «فراغ قلبه

ابن الجوزي، المتظم، ١٦٤/٨.

٢- حون لبساسيري وعلاقته بالفاطميين انظر: ابن الأثير، الكامل، ٢٦٧/٩ - ٢٧٠.

٣- تفاصيل المعركة في: ابن الجوزي، المتظم، ٢٦٨/٨؛ وابن الأثير، الكامل، ٢٢/١٠ - ٢٣؛ وابن العديم، زبدة الحلب، ٢٥/٢ - ٢٦.

٤- انظر: M. Canard: «Les expéditions des arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende», in: *Les cahiers de Tunisie*, T. XXVII, n° 109/110, 1979, pp. 397-454.

٥- سليمان بن قتلмыш [زعيم السلاجقة الروم] (ت ٤٧٩هـ) صاحب قونة وأقصر وأعمالها من بلاد الروم. فتح أنطاكية سنة ٤٧٧هـ. انظر بعضاً من أخباره في: الكامل، ٥٥/١٠ - ٦٠.

من الشام وبلاد الروم ولجزيرة والزها وديار بكر وبنى عقيل»^(١).

مع هذه المعارك والانتصارات بدأ الوعي بالجهاد يدب من جديد في بلاد الشام، وأضحت عاصمة بيزنطة في متناول المسلمين. ولكن يبدو أن السلاجقة تمسكوا بهدوئهم المعلن في رسالة طغرل بك إلى الخليفة. وهو الاستيلاء على الشام ليس إلا، فمحاربة البيزنطيين لم تكن هدفهم الرئيسي، إذ رغم انتصار آلب أرسلان الساحق في ملازجرد فإنه لم يواصل تقدمه في آسيا الصغرى التي أضحت بعد لمعركة تحت رحمته.

إن وجود السلاجقة وحلفائهم التركمان قد اقتصر على طرد البيزنطيين من شمال الشام وتحميد تقدمهم ولكن إلى حين، فانطلاقاً من سنة ٤٩٠هـ/١٠٩٦م استنقلب الموازين.

يذكر ابن القلانسي أنه في تلك السنة «كان مبدأ تواصل الأخبار بظهور عساكر الإفرنج من بحر القسطنطينية في عالم لا يحصى عدده كثرة. وتابعت الأنباء بذلك فقلق الناس لسماعها وانزعجوا لاشتهارها وصحت الأخبار بذلك عند الملك داود بن سليمان بن قتلмыш وكان أقرب إليهم داراً»^(٢). ولئن تمكن فليح أرسلان من الانتصار على الغزاة في معركة أولى فإنه قد اغتر بهذا الانتصار ولم يأبه لخبر وصول جموع أخرى من الإفرنج بل انكفاً إلى شؤونه الخاصة ومحاربة جيرانه من الأمراء الأتراك. وتقدم الإفرنج باتجاه أنطاكية وفيها يبغي سيان فارس إلى أمراء الشام لطلب المعونة ولكن لا أحد من هؤلاء الأمراء كان يحسن بخطر الإفرنج، ثم إنهم كانوا لا يرون في هذا الهجوم سوى محاولة لاسترجاع أنطاكية. وحتى الأمراء الذين هبوا لنجدة يبغي سيان عصفت بهم الخلافات وهم على أبواب أنطاكية فتفرقوا»^(٣). ثم إن سكان الحصون المجاورة قد عصوا واستدعوا المدد من الإفرنج وهذا كله لقبح سيرة ياعي سيان وظلمه في بلاده»^(٤)، وهكذا سقطت المدينة في أيدي الإفرنج «ووقع السيف في الرجال المتطوعين والمجاهدين والمغالبيين في الجهاد وحماية المسممين»^(٥) سقوط أنطاكية فتح الباب لسقوط معرة النعمان وكان ما فعله الإفرنج بهذه المدينة»^(٦) كفيلاً بأن يجعل بقية الأمراء، من فرط الخوف والرعب، يبعثون الرسل إلى الإفرنج محملة بالهدايا ومعلنة الولاء وأولهم سلطان ابن متقذ أمير شيزر، إذ لم يكتف بالالتزام بتموين جيش الغزاة بل تعدى ذلك إلى أن التزم بتمكينهم من اشتراء الجياد من سوق شيزر وبمدهم بمن يعينهم على عبور بقية بلاد الشام من دون مخاطر.

(١) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١١٩.

(٢) نفسه، ص ١٣٤.

(٣) ابن العديم، زبدة الحلب، ٢/ ١٩٢؛ وابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٤) ابن العديم، زبدة الحلب، ٢/ ١٣٦.

(٥) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٦) ابن العديم، زبدة الحلب، ٢/ ١٤٢.

إذا كان لا يمكننا إنكار تخاذل أمراء السلاجقة وانعدام الوحدة والتضامن بينهم فلا يمكننا كذلك إنكار أنهم حاولوا بغض التهديد الصليبي الاتحاد^(١) وكسبوا بعض المعارك. ثم إن الفاطميين لم يتأخروا عن إرسال المساعدات وتنظيم بعض الحملات العسكرية^(٢)، ولكن قوة الصليبيين وقظاعاتهم كانت أكبر من صاغة الأمراء السلاجقة والأتراك وقد أنهكوا فعل صراعاتهم الدموية. وفي سنة ٤٩٢هـ/١٠٩٨م سقطت القدس، وستبدأ مرحلة جديدة من تاريخ الصراع الإسلامي - البيزنطي. إنها مرحلة الحروب الصليبية.

II - الموقف الديني: موقف رجال الدين

كثيرة هي المحطات التاريخية طيلة القرنين الرابع والخمس للهجرة التي يتحدث فيها مؤرخون عن مواقف رجال الدين من الجهاد في إطار مواجهة الهجومات البيزنطية متكررة على بلاد الشام. وقد أمكننا حصر هذه «المواقف» في ثلاثة مظاهر:

- * التأليف في الجهاد وإقامة الدروس في المساجد للحض على مواجهة البيزنطيين.
- * مرافقة جيوش المسلمين أثناء الصدام مع بيزنطة.
- * تقوية مشاعر العامة وانتداب المتطوعين والاستنفار.

(١) التأليف في الجهاد وإقامة الدروس في المساجد للحض على مواجهة البيزنطيين:

يذكر E. Sivan استناداً إلى مخطوط يتعلّق بالجهاد للفقير، لدمشقي علي بن طاهر سلامي (ت ٤٩٩هـ) أن هذا الأخير ذكر ما يلي: «قرأت هذا الباب (الجهاد) على أحد شافعيين الدمشقيين زمن حصار الإفرنج لأنطاكية ما بين ذي الحجة ٤٩١هـ وشعبان ٤٩٢هـ»^(٣). أما محتوى هذا الباب فملخصه أن الجهاد بما هو فرض كفاية يصبح -رض عين عندما يُغزى المسلمون في عقر دارهم وهو عين الواقع آنذاك. ثم إن عمي بن طاهر السلامي انتصب هو بنفسه في جامع دمشق يدعو إلى الجهاد وقد كان يركّز في دروسه المسجدية على:

- وجوب الجهاد.
- انقسام المسلمين وقعودهم عن الجهاد.
- ضرورة الدفاع عن المسلمين واسترجاع الأراضي التي افتكها النصارى^(٤).

(١) ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٢) نفسه، ص ١٤٠ - ١٤٢.

(٣) E. Sivan, *l'Islam et la croisade*, op. cit., p. 29.

(٤) Ibid., p. 30.

٢) مرافقة جيوش المسلمين أثناء الصدام مع بيزنطة:

إن وجود رجال الذين في صفوف لجيش يلعب دوراً مهماً، لذلك كان قادة الجيوش يعرضون عليهم مصاحبتهم أثناء المعارك للرفع من معنويات الجنود في المعارك الهامة^(١). ويبدو أن بعضهم كان يشارك في القتال^(٢) ولا يقتصر حضورهم على الجيش الرسمي إذ يذكر ابن الأثير أن لمتطوعين الذين جاؤوا من خراسان لنجدة لشام كان من بينهم نَقَّال الفقيه^(٣).

٣) تقوية مشاعر العامة وانتداب المتطوعين والاستنفار:

بعد أن ظهر جلياً تخذل السلطات السياسية والعسكرية وعجزها عن القيام بجهد فعلي لإيقاف الخطر البيزنطي كان رجال الدين يمثلون ملجأ للعامة. فكلما تواترت الأنباء بهجوم بيزنطي سارعت العامة إلى رجال الدين تطلب حمايتهم ومشورتهم ووساطتهم لدى السلطة السياسية لدفعها إلى مواجهة الروم. حصل ذلك سنة ٣٦١هـ عندما هجم الروم على مدينة نصيبين، وفي سنة ٤٩٢هـ عندما فتح الصليبيون القدس^(٤) وفي مناسبات كثيرة أخرى. كما أن رجال الدين لعبوا دوراً هاماً في تقوية مشاعر العامة^(٥) وانتداب المتطوعين للجهاد^(٦).

III - الموقف الشعبي

كان سوء الأوضاع السياسية والاقتصادية في القرنين الرابع والخامس للهجرة قد خلق أوضاعاً اجتماعية مترددة من أهم مظاهرها انقسام المجتمع إلى خاصة وعامة: خاصة تستأثر بالسلطة بجميع أنواعها، وعامة جاهلة جائعة ضعيفة على حد تعبير الوزير ابن سعدان في

(١) حصل ذلك في معركة ملازحرد انظر: ابن العديم، زبدة الحلب، ٢/٢٧، وابن الأثير، الكامل، ١٠/٢٧.

(٢) ابن العديم، زبدة الحلب، ٢/٢٧.

(٣) هو محمد بن إسماعيل لقَّال الكبير اشاشي (ت ٣٦٥هـ)، نظر ترجمته في: السبكي (تاج الدين بن تقي الدين)، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، المطبعة الحسينية، د.ت، ج ٢، ص ١٦٧، وابن حلكان (شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧١، ج ٣، ص ٣٣٨؛ والذهبي (شمس الدين أبو عبد الله)، العبر في خبر من غبر، تحقيق فؤاد أسيد، لكويط، ١٩٦١، ج ٢، ص ٣٣٨.

(٤) ابن الأثير، الكامل، ١٠/١١٧-١١٨.

(٥) ابن العديم، زبدة الحلب، ١/١٧٦.

(٦) بن كثير، البداية والنهاية، بيروت، مكتبة المعارف، ١٩٧٧، ج ١٢، ص ١٥٦.

الإمتاع والمؤانسة^(١). ويندرج موقف ابن سعدان في إطار الموقف الرسمي من هذه الفئات بذلك خصصها المؤرخون الرسميون بعبارات تحقيرية تهجينية (سوقة - رعا - دهماء - ...). خاصة حين نجاحها في التمرد على السلطة وإثارة "لشعب" وتحدي "القانون" و"الشرعية".

هذه الفئات، وبرغم هامشيتها، كانت منظمة في مجموعات عرفت تارة بالعتارين وطوراً بالأحداث وطوراً آخر بالزغار والحرافيش...^(٢). وقد لعبت أدواراً هامة في الحياة السياسية ووصل بها الأمر إلى أن تعصبت لواحد منها وطابت بالخطبة لزعيمها سنة ٤٢٥ هـ وهو المستمى البرجمي العتار^(٣). ولوقع أن الدور السياسي لهذه الفئات ليس وليد الفترة التي نهتم بها بل إن ظهورها على مسرح الأحداث اقترن دوماً بظهور القلاقل السياسية والتحديات الخارجية^(٤). ولعل بلاد الشام قد عرفت أكثر من غيرها من بلاد الإسلام هذه الأصناف، ففيها ظهر الفتيان المرابطون وكذلك الأحداث في فترات تاريخية متفاوتة، وكون لشام أرض الجهاد فقد عرفت منذ فتحها طاهرة الفتيان المرابطين وهم جماعات من العامة تطوعوا للمرابطة والجهاد في المراكز الحدودية (الثغور) ولكنهم وبسبب انقلاب موازين قوى لصالح بيزنطة نتيجة تخاذل الخلفاء وقادة الجيوش انكفأوا على أنفسهم وعادوا إلى وطناتهم ورأوا أن الجهاد ينبغي أن يبدأ من الداخل^(٥)، وهذه العودة تعكسها سيرة الأميرة ذات الهمّة بشكل واضح^(٦).

(١) التوحدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت، ج ٢، ص ٢٦.

(٢) لمزيد التفاصيل انظر: محمد رجب الحجار، حكايات الشطار والعتارين في التراث العربي، الكويت، سلسلة علم المعرفة، العدد ٤٥، أيلول/سبتمبر ١٩٨١.

(٣) نفسه، ص ١٢٧.

(٤) نفسه، ص ١٢ - ١٣.

(٥) نفسه، ص ١٤٦.

(٦) سيرة الأميرة ذات الهمّة، وتسمى كذلك سيرة المجاهدين: هي ملحمه الحروب العربية البيزنطية وتنقسم إلى مرحلتين:

١ - المرحلة الأولى شامية - أموية أبطالها من قبيلة بني كلاب، وأهمهم الأمير الصحصاح الذي شارك في محاولة مسلمة بن عبد الملك فتح القسطنطينية.

٢ - المرحلة الثانية عاسية تدور أحداثها في ثغر ملصية وفي قبيلة بني سليم: تبدأ هذه المرحلة بولادة فاضلة ابنة الصحصاح والملقة بذات الهمّة، وتتلعب بعمية ابنها عبد الوهاب وأبطال لشلامي الأدوار الرئيسية في هذه المرحلة الثانية من الملحمه. تنتهي أحداث سيرة الأميرة ذات الهمّة بموت اللواتي بالله (٢٢٧ هـ -

٢٣٢ هـ) الخليفة العباسي التاسع. مزيد التفاصيل انظر: M. Canard: «Les principaux personnages du

roman de chevalerie arabe Datal Himma wa-l-Battal», in: ARABICA, VIII, 1961, pp. 158-173

على امتداد الحروب الإسلامية الميزنطية صلة القرنين الرابع والخامس للهجرة كانت العامة حاضرة بمظاهر وأشكال مختلفة: تدبى نداءات التطوع وتربط في المدن المحاصرة مستميتة في الدفاع عنها. وفي المراكز البعيدة عن التهديد البيزنطي المباشر (بغداد - القاهرة) كانت العمة تتابع أخبار المعارك وتتفاعل مع لانتصارات والهزائم على حد سواء. ويؤكد كثير من المؤرخين أن المتطوعين كانوا حاضرين في أغلب المعارك التي خاضتها جيوش الدويلات الإسلامية التي حكمت الشام ضد البيزنطيين. ويذكر بن العديم في حوادث سنة ٣٥١هـ أن لعامة رفضت البقاء في حلب وأصرّت على الخروج مع سيف الدولة لجهاد «وقالوا آنذاك، لا نحرمنها أيها الأمير الجهاد»^(١). هذا الإصرار إنما يعكس في بعض وجوهه وعياً بالجهاد وحضوراً للعامل الديني لديهم، وهو نفس الوعي الذي دفع الخراسانيين إلى إرسال متطوعين إلى بلاد الشام في مسابقتين (٣٥٢هـ و ٣٥٥هـ) لما توالى هزائم سيف الدولة أمام البيزنطيين في أواخر أيامه. ولم يقتصر دور العامة على التطوع بل إننا نكاد نجزم بأنه في فترات انحسار الجيوش الإسلامية وتقدم البيزنطيين كان على العامة أن تتحمل عبئاً كبيراً في الدفاع عن المدن المحاصرة والمهاجمة^(٢)، وكثيراً ما كان صمود العامة يصد الروم عن مبنغاهم. ونتيجة لذلك أصبح للعامة نفوذ في المدن. لشمية في غياب الأمراء وغبوية الخلافة^(٣).

أما في المراكز البعيدة عن مسرح العمليات الحربية وخاصة في بغداد والقاهرة - المحور الحضاري آنذاك - فإن العامة كانت تتابع أخبار المعارك وتتفاعل معها، وكانت انتصارات الروم لا تكاد تمر من دون رد فعل لعامة، وكانت أهدافها دائماً كنائس النصارى تخريبها وتطارد روادها^(٤) وقصور الخلفاء وبلاطانهم تتجمع أمامها مستنقرة ومطالبة الخليفة بالقيام بواجبه تجاه الرعية وصد الغزاة، مبرزة بذلك وعيها بأن سقوط الشام سيفتح الطريق باتجاههم؛ وكثيراً ما كانت تصب جام غضبها على الخليفة والأسواق والمتاجر أمام مماثلة أولي الأمر في التحرك السريع لرد الخطر^(٥).

إننا أمام هذه الشواهد لا يمكننا أن نجاري ما ذهب إليه E. Sivan من أن أهل الشام

- د. نبيلة إبراهيم، سيرة الأميرة فكت الهمة، بيروت، دار لنهضة العربية، د.ت. «الباب الأول». وانظر كذلك ملاحظات محمد رجب لنجار في حكايات الشطار... ص ٢٩٤ وما بعدها.

(١) ابن العديم، زبدة الحلب، ١/ ١٤١.

(٢) نفسه، ١/ ١٤٠ - ١٤٢.

(٣) سيرة المؤتد، ص ١٨٢.

(٤) ماريوس كانار، أخبار الأمير سيف الدولة، ص ١٣٢ - ١٣٣.

(٥) التوحيد، الإنماع والمؤانسة، ٣/ ١٥٢.

كانوا يبحثون عن تعايش سلمي مع النصارى الغزاة^(١). والفترات التي بدت فيها لعامة هادئة ومسالمة وطالبة للأمان لا يمكن اعتبارها بحثاً عن تعايش سلمي بل إن الأمر مرتبط في تقديرنا بثلاثة عوامل أو أسباب:

١ - سيطرة الهلع والخوف على قلوب العامة نتيجة تخاذل السلطات الرسمية في اندفاع عنها ونتيجة لفظاعات الروم؛ ولندكر هنا مثلاً فقط على ما فعله الجيش البيزنطي بسكان معرة النعمان وذلك بشهادة المؤرخين البيزنطيين أنفسهم^(٢)، إذ وصل بهم الأمر إلى أكل لحوم المسلمين.

٢ - لم يكن بإمكان العامة الصمود وقد تكاثرت عليها المصائب من كل جانب، يذكر ابن كثير أن أهل طرسوس والمصيصة قد تصبروا: «وكان قد أصابهم قبل ذلك بلاء عظيم ورياء شديد بحيث كان يموت منهم في اليوم الواحد ثلاثمائة نفر»^(٣).

٣ - طلب الأمان وحتى التمسك لا يعني بالضرورة البحث عن تعايش سلمي، ولعل خير ما يدعم ذلك ما ذكره نقفور لرسول أهالي طرسوس بما استولى على المدينة، وقد جاءه طالباً الأمان: «مثلكم مثل الحية في الشتاء إذا لحقها البرد ذبلت وضعفت حتى يقتل من رآها أنها ماتت فإذا أخذها إنسان وأحسن إليها وأدفاها انتعشت ولدغته»^(٤).

IV - الموقف الأدبي

جاء على لسان الأبيوردي^(٥): (الطويل)

| | |
|--|---|
| وَسَرُّ سِلَاحِ الْمَرْءِ ذَمُّهُ يَفِيضُهُ | إِذَا الْحَرْبُ شُتَّ نَارُهَا بِالصَّوَارِمِ |
| فَأَيُّهَا بَنِي الْإِسْلَامِ إِنْ وَرَّكُمُ | وَقَائِعُ يُلْحِقُنَّ الدَّرَى بِالْمَنَائِمِ |
| أَتَهْوِيْمُهُ فِي ظِلِّ أَمْنٍ وَغُبُطَةٍ | وَعَيْشِ كُنُوزِ الْحَمِيْمَةِ نَاعِمِ |
| وَكَيْفَ تَنَامُ الْعَيْنُ مِلءَ جُفُونِهَا | عَلَى مَفَوَاتٍ أَيْقَظَتْ كُلَّ نَائِمِ |

(١) E. Sivan, *l'Islam et la croisade*, op. cit., pp. 24-27.

(٢) يقول المؤرخ الفرنسي راول دي كين: «كان جماعتنا في المعزة يغلبون وثنيين بالغين في القدرور ويشكون الأولاد في سفايف ويلتهموبهم مشويين». نقلاً عن أمين معلوف، الحروب الصليبية كما رآها العرب، ترجمة د. عفيف دمشقية، بيروت، دار العارابي، ١٩٨٩، ص ٦٣.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٦، ح ١١، ص ٣٠٥.

(٤) م. كانار، أخبار الأمير سيف الدولة، ص ١٨٢.

(٥) هو أبو المعظفر الأبيوردي نسبة إلى أبيورد بخراسان. وُلد سنة ٤٣٩ هـ واتصل بالخليفة المستظهر بالله (٤٨٧ هـ - ٥١٢ هـ) وتوفي سنة ٥٠٧ هـ. انظر: السبكي، طبقات، ٦٢/٤ - ٦٣.

وَإِخْوَانُكُمْ بِالشَّامِ يَضْجِي مَقْبِلُهُمْ ظُهُورُ الْمَذْيِ أَوْ بَطُونُ الْقَشَاعِمِ^(١)
 هذه المشاعر لخص بها الشاعر ما قاله المستنفرون الدمشقيون في بلاط المستظهر
 بالله في صيف سنة ٤٩٢ هـ بعد أيام من سقوط القدس في أيدي الإفرنج.
 ثم يضيف:

أَتَرْضَى صَنَادِيدَ الْأَعَارِبِ بِالْأَذَى وَتَغْضِي عَلَى ذُلِّ كُمَاءِ الْأَعَاجِمِ
 فَلَيْتَهُمْ إِنْ لَمْ يَذُودُوا حَمِيَّةَ عَنِ الدِّينِ ضُتُّوا غَيْرَةً بِالْمَحَارِمِ
 وَإِنْ زَهَّدُوا فِي الْأَجْرِ إِذْ حِمَسَ الْوَعَى فَهَلَّا أَثْوَهُ رَغْبَةً فِي الْعَنَائِمِ
 وهو بذلك يكشف عن موقف احتجاجي تجاه تدخل الخلافة ببغداد وأمراء الجيش وقواده،
 ويعبر من ناحية أخرى عن فظاعة ما ارتكبه لإفرنج ببلاد الشام. ولعل أخطر ما تعبر عنه هذه
 الأبيات هو خفوت روح الجهاد بكيفية مفاجئة.

والواقع أن مشاعر الأبيوردي إنما كانت تعبر في ما تعبر عنه عن مسيرة قسم هام من
 الأدباء في القرنين الرابع والخامس للهجرة لأحداث الشام الأليمة. فكيف تفاعل الأدب مع
 هذه الأحداث؟

كنا قد بينا سابقاً أن بلاد الشام قد تحملت منذ عهد مبكر مسؤولية كبرى في مواجهة
 البيزنطيين وأصبحت مثلاً يحتذى به في الجهاد. وكان من نتائج هذه المسؤولية ظهور جنس
 أدبي خاص هو فضائل الجهاد خصوصاً مع عبد الله بن المبارك^(٢). ورغم أن التطورات
 السياسية والعسكرية اللاحقة كانت في غير صالح المسلمين وبالتالي فقدت بلاد الشام هذه
 السمة، فإن الأدب في تلك المنطقة بقي موسوماً بمجريات الأحداث فيها.

إن أول ملاحظة نسوقها في هذا المجال هي أن أغلب الشعراء الشاميين في تلك الفترة
 قد ارتبطوا ببلاطات الأمراء وهي ظاهرة تكاد تكون ملازمة للأدب العربي، وقد غدتها
 الانقسامات السياسية التي كانت إحدى سمات القرنين الرابع والخامس للهجرة. فمع
 الحمدانيين ظهر المتنبّي وابن نباتة، ومع الفاطميين ظهر ابن هنيء، ومع الأمراء الأتراك
 ظهر ابن حيّوس وابن الخياط، وفي عاصمة الخلافة كان التوحيدي والأبيوردي... ولذلك
 فإن لحديث عن الجهاد لدى هؤلاء الأدباء قد ورد في أغلب الأحيان مرتبطاً بالمدائح،
 وهذه عقبة تعترض الدرس من حيث قيمة النتائج التي يروم التوصل إليها. ورغم ذلك فإن
 متبعتنا لآثار هؤلاء لأدباء لم تكن بدون نتائج ملموسة في مجل موقفهم من أحداث الشام.
 ولعل أهم ما نلاحظه في هذا المجال أن الأدباء المذكورين وبحكم ارتباطهم بأمراء الشام قد

(١) ابن الأثير، الكامل ١١٧/١٠ - ١١٨ (هذه القصيدة لم نعر لها على أي أثر في ديوان لأبيوردي، تحقيق
 عبد الباسط الأسني، بيروت، ١٣١٧ هـ).

(٢) E. Sivan, *Islam et la croisade*, op. cit., p. 10 (٢)

عاشوا معاركهم ضد الروم والإفرنج ودونوا في إطار مدائحهم لهم.

هذا إذن جانب لا يستهان به، فالأدب في الشام لم يكن بمعزل عن الأحداث السياسية والعسكرية، بل إننا نجد أنفسنا مع ابن نباتة الفارقي مثلاً أمام دور متميز للأدب يتمثل في التحريض على الجهاد واستنهاض همم المسلمين لرد العدو البيزنطي^(١)؛ فقد كان يهتف قبل كل معركة أو بعدها يخطب في الدس بميثاقين واعظاً ومحرضاً على الجهاد. هذا بالإضافة إلى بعض النصوص المفردة كقصيدة الأبيوردي والليلة الثانية والثلاثين من الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي.

رسم لأدباء صورة قاتمة عن الوضع في بلاد الشام وهي صورة تقترب كثيراً مما نجده في المصادر التاريخية. هذه الصورة قوامها التخاذل والخوف وصيغ قيم الإسلام وهي المعاني التي عليها مدار أغلب إنتاجهم الشعري والنثري المتعلق بالجهاد. إلا أنه مع هذه الصورة القاتمة نلمس صورة ثانية حافلة بالأمجاد والبطولات وتعكس شعوراً بالتفوق رغم الانحدار العسكري.

«كأنكم النساء وهم الرجال أو كأن دينهم الحق وديكم الضلال»^(٢). هذا ما قاله ابن نباتة في إحدى خطبه الجهادية معبراً بذلك عن تخاذل المسلمين وقعودهم عن الجهاد من ناحية وجدية الروم واستغلالهم هذا التخاذل من ناحية أخرى لزيادة إحكام سيطرتهم على بلاد الشام، وهو بذلك يدغم ما أكدته المؤرخون على اختلاف مشاربهم من انقلاب في موازين القوى لصالح البيزنطيين. هذا التخاذل أبرزه الأدباء في مستويين:

١) المستوى الرسمي:

يحمل ابن هانيء الأندلسي بني العباس مسؤولية ضياع الثغور الشامية نتيجة انغماسهم في اللهو ولمجون: (الطويل)

وَتَوَّم بَنِي الْعَبَّاسِ فَوْقَ جُنُوبِهِمْ وَلَا نَضُرُّ إِلَّا قَيْنَةً وَأَكَاوِيْبَ^(٣)

وهم بهذه الصورة عاجزون عن رد العدو:

وَقَدْ عَجَزُوا فِي تَغْرِهِمْ عَنْ عَدُوِّهِمْ بِخَيْثُ تَجُولُ الْمُغْرَبَاتُ الْبِعَابِيبُ^(٤)

وكان نتيجة ذلك أن ضاعت الثغور والمدن الإسلامية: (الكامل)

(١) ابن نباتة الفارقي (ت ٨٣٧هـ): من خطباء سيف الدولة، كان يلقي خطبه بميثاقين كل جمعة يحرض على الجهاد. انظر: وفيات الأعيان، ٣٣١/٢.

(٢) ابن نباتة الفارقي، ديوان خطبة ابن نباتة، تحقيق الشيخ طاهر الجزائري، بيروت، د.ت، ص ٢٢٠.

(٣) ابن هانيء الأندلسي، الديوان، تحقيق وشرح كرم البستاني، بيروت، دار صادر، ١٩٥٢، ص ٢٦.

(٤) نفسه، ص ٢٥.

فَمَدِيئَةٌ مِنْ بَعْدِ أُخْرَى تُسْتَبَى وَطَرِيقَةٌ مِنْ نَعْدِ أُخْرَى تُقْتَقَى^(١)

وضاع معها الدين وسيطرت مشعر الخوف على الناس:

مَا لِي زَانِثُ الدَّيْرِ قُلُّ نَصِيرُهُ بِالمَشْرِقَيْنِ وَذُلُّ حُثَى حُوقَا^(٢)

وكعادته لم يترك الفرصة تمرّ دون أن يؤكد على أن الشام لن يحررها إلا المعز لدين الله الفاطمي: (البيسط)

لَوْ كَانَ لِلرُّومِ عِنَّمِ بِالَّذِي لَقِيتَ مَا هِنَتْ أَمْ بِطَرِيقِي بِمَوْلِدِ

لَمْ يَتَّقْ فِي أَرْضِ قُسْطَنْطِينٍ مُشْرَكَةً إِلَّا وَقَدْ خَصَّهَا تُكُلُّ بِمَفْقُودِ^(٣)

أما ابن حيّوس^(٤) فقد شنع كثيراً بأمراء الشام الذين لم يجدوا أيّ حرج في التحالف مع الروم ضد إخوانهم ضاربين بذلك عرض الحائط ما يفرضه عليهم الذين من ضرورة جهاد الروم لا جهاد بعضهم البعض: (البيسط)

قَالَ مُسْتَجِيرٌ بِالرَّايَاتِ مُغْتَصِمٌ لَا الْمُسْتَجِيرُ يَمَنْ زَايَاثُهُ الصُّلْبُ^(٥)

وهو ما يفتأ يؤكد على أن الاستجارة بالروم لن تنفعهم أبداً لأنها من قبيل الضلال: (الخفيف)

أَسْرَفُوا ضِلَّةً فَأَسْرَفْتَ عَذْلًا قَدْ نَمَاطُ الْإِسْرَافِ بِالإِسْرَافِ

وَاسْتَعَاثُوا بِثُغْرَةِ الرُّومِ وَالرُّومِ مُمْهَبَاءُ تَسْفِيهِ هَذِي السَّرَافِ^(٦)

ويذهب به الأمر إلى حدّ الاستغراب من هؤلاء الذين يبدلون دينهم: (لمتقارب)

عَجِبْتُ لِمُنْهَزِمٍ عَائِذٍ بِمُنْهَزِمٍ مِنْ يَدَيِ مَنْهَزِمٍ

وَمِنْ مُسْلِمٍ خَانَ إِسْلَامَهُ وَيُظْهِرُ لِلشُّرْكِ رَغْيَ الذَّمِّ^(٧)

وإذا كان كل من ابن هانيء وابن حيّوس قد عبّرا عن هذا التخاذل الرسمي بكل جرأة شأنهم شأن التوجيدي في الليلة الثامنة والثلاثين من الإمتاع والمؤانسة^(٨)، فإن ابن

(١) نفسه، ص ٩٠.

(٢) نفسه، ن. ص.

(٣) نفسه، ص ٤٤. وانظر كذلك ص ٦٦ - ٨٨ - ٩٣.

(٤) هو الأمير مصطفى الدولة أبو الفتيان بن محمد بن سلطان بن محمد بن حيّوس اعنوي الدمشقي. وُلِدَ بدمشق سنة ٣٩٤هـ لازم الدّيزيري أحد الأمراء الأتراك ومدحه. التقى بالمعري وجرى بينهما حديث في الشعر والشعراء. توفي سنة ٤٧٣هـ (مقدمة محقق الديوان).

(٥) ابن حيّوس، الديوان، تحقيق: حليل مرّوم بك، دمشق، ١٩٥١، ج ١، ص ١٣١.

(٦) نفسه، ٣٧٨/٢.

(٧) نفسه، ٥٤٥/٢.

(٨) التوجيدي، الإمتاع والمؤانسة، ١٥٢/٣.

الخطّاط^(١) قد عبّر عن ذلك في قالب نصّح وتجهه للأمير مجد الدين عضد الدولة أبق بن عبد الرزاق، أحد مقدّمي أمراء دمشق: (المقارب)

وَإِنِّي لَمُهْدٍ إِلَيْكَ الْقَرِيضُ يُطَوّي عَلَى النُّضُجِ وَلِئَضْحُ يُهَذَا
إِلَى كَمْ وَقَدْ زَخَرَ الْمُشْرُكُونَ بِسَيْلِ يَهَالُ لَهُ السَّيْلُ مَدَا
أَتَوْمًا عَلَى مِثْلِ قَدِّ الصَّفَاةِ وَهَزَلًا وَقَدْ أَضْبَحَ الْأَمْرُ جَدًّا^(٢)

(٢) المستوى الشعبي:

على المستوى الشعبي أهم ما ركّز عليه الأدباء سيطرة مشاعر الخوف على الناس من ناحية، ولامبالائهم بالجهد من ناحية أخرى. وقد حاول ابن نباتة في خطبه تحليل هذه الظاهرة. قصائد كثيرة نعث عليها في دواوين كل من ابن الخطّاط^(٣) وابن حيّوس^(٤) والمعرّي^(٥) وابن هانيء^(٦) تكشف عن مشاعر الخوف هذه. ولما في ما ذكره التوحيدي إبان غزو الروم لتصيين دليل واضح على مدى سيطرة الخوف والتخاذل على عامة الناس حيث: «انحدر لناس على رعب قذف في قلوبهم»^(٧).

لقد قدّم ابن نباتة في خطبه تفسيرات لظاهرة لخوف والتخاذل؛ فالعصر في رأيه خالٍ من الديانين نتيجة التكالّب على ملذّات الدنيا والسكون إلى المنكر: «قد حلّت علينا الفتنة عن كل باب وأطمعنا الدنيا أطماع السراب تتهارش على حطامها تهرش الكلاب»^(٨). ولذلك سدّ لناس آذانهم عن الوعظ: «كَأَنّ أَسْمَاعَكُمْ تَمِجْ وَدَائِعِ الْوَعْظِ أَوْ كَانَ قُلُوبُكُمْ بِهَا سَتَكْبَارُ عَنِ الْحِفْظِ»^(٩)، وغابت لديهم حمية الإيمان وفتر الشعور الديني: «فأين حمية لإيمان وأين بصيرة الإلتقان وأين الإشفاق من لهب النيران وأين الثقة بضمان الرّحمان»^(١٠).

(١) ابن الخطّاط (أبو عبد الله أحمد): ولد بدمشق سنة ٤٥٠هـ. نشأ في جوار ابن حيّوس الشاعر. بعد وفاة ابن حيّوس أصبح شاعر الشام. لارم بني عمّار بطرابلس مدّة عشر سنوات ومدّهم. توفي بدمشق سنة ٥١٧هـ (مقدمة محفّق الديوان).

(٢) ابن الخطّاط، الديوان، تحفّق خبيل مردم بك، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٨، ص ١٨٤.

(٣) نفسه، ن. ص.

(٤) ديوان ابن حيّوس، ١٢٨/١ - ١٢٩ و ٣٧٨/٢ و ٥٦٠.

(٥) المعرّي، ديوان سقط الزند، شرح وتعليق: ن. رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥، ص ٢٩.

(٦) ديوان ابن هانيء، ص ٩٠.

(٧) التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ١٥١/٣.

(٨) ديوان خطب ابن نباتة، ص ١٧٩.

(٩) نفسه، ص ١٨٨.

(١٠) نفسه، ص ١٨٩.

هذه الصورة أراد ابن نباتة من خلالها أن يبين أن فتور عقلية الجهاد إنما هو نتيجة حتمية لضياح الجهاد الأكبر ألا وهو جهاد النفس^(١).

ونتيجة لذلك سيطرت على الناس مشاعر الخوف والتخاذل، وحتى المتطوعون الذين جاؤوا إلى الشام من خراسان سنة ٣٥٢هـ فإنهم لم يرفعوا عن أهل المنطقة مشاعر الخوف إلا إلى حين^(٢). هذا الوضع دفع ابن نباتة إلى استحضار الماضي وأمعاد الأوتل معبراً عن شعوره العميق بانقلاب الأوضاع، فبلاد الشام تحولت من أرض الجهاد إلى أرض الخذلان والخوف، ومن أرض الاتقياء إلى أرض الأشقياء... فيتساءل: «أين أبناء الصبر والثبات وأين خلفاء الصوم والصلاة، أين ذوو الصدقة والضلّات... أين المحامون عن الحرم المصونات... أصبح والله أهل هذه الصفات في بطون الفلوات وأصبحتم بعدهم رهائن لشتات ضلّالاً في ممالك الشهوات»^(٣).

الأشعار التي مجدت انتصارات لمسلمين كالتي قالها المتنبي في سيف الدولة، وابن حنّوس في الأمراء الأتراك والفاطميين، وابن الخياط في بني عمّار بطرابلس، إنما قيل أغلبها في إطار المدح بما يعنيه ذلك من نزوع نحو المبالغة والتبرير، فالمعاني المدحية التي عديها مدر أشعار هؤلاء كانت غالباً ما تركز على البطولة والشجاعة والفروسية والكرم والمروءة^(٤)، وهي معاني كلاسيكية لا نجد أي عناء في إثبات أنها متداولة لدى كل الشعراء المداحين منذ الجاهلية. ثم إن ابن حنّوس مثلاً يبرز كل المعهديات التي أبرمها الأتراك أو الفاطميون مع الروم بخوف الروم من ناحية وحرص هؤلاء الأمراء على حقن دماء المسلمين^(٥) من ناحية أخرى؛ وهي تبريرات نحسب أنها تحانب الواقع التاريخي. فلا شيء إذن في هذه الأشعار يدل بشكل صريح وواضح على أن المعارك بين المسلمين والروم تندرج في إطار الجهاد عد، بعض الإشارات كقول المتنبي لسيف الدولة: (الطويل)

وَلَسْتُ مَلِيكاً هَازِماً يَنْظِيرُهُ وَلَكِنَّكَ التَّوْحِيدُ لِلشَّرِكِ هَازِماً^(٦)
والأدهى من ذلك أن المعاني والصيغ التي وصف بها هؤلاء الشعراء معارك أمراء

(١) ديوان خطب ابن نباتة، ص ٢٢٦ - ٢٢٩

(٢) نفسه، ص ٢٠٣.

(٣) نفسه، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٤) انظر على سبيل المثال: ميفيات المتنبي.

(٥) ديوان ابن حنّوس، ٤/١ - ١٢.

(٦) المتنبي: «الديوان» تصحيح عبد الوهب عزام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٤٤، ص ٣٧٩.

الشام مع الروم هي نفسها التي وصفوا بها معارك أمراء الشام في ما بينهم^(١).
لئن ركزنا على إبراز الصورة القاتمة التي يقدمها الأدب عن الوضع في بلاد الشام طيلة
الحروب الإسلامية البيزنطية على امتداد قرنين من الزمن فلأنها الأكثر صدق والأكثر واقعية؛
إلا أننا نلاحظ أن هؤلاء الشعراء بقدر تأكيدهم على تخاذل السلطات الرسمية وسيطرة
مشاعر الخوف على العامة فإنهم حرصوا على تقديم صورة دونية للروم: فرغم الإقرار
بتفوقهم العسكري، فالروم هم الروم الذين واجههم المسممون الأوائل؛ هم أهل الصليب
وعباد المسيح وهم المشركون وهم الجبناء^(٢)، وهم غلف كما يقول أبو فراس^(٣). إن هذا
الأمر يعكس بكل وضوح إحساس المسلمين بتفوقهم الحضاري والثقافي رغم الانحدار
العسكري. يقول ابن نباتة الفارقي: «... فإن الله يتولى إعزازكم وإذلالهم ورفعكم
ورخصالهم، ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم»^(٤).

الخصائص العامة

- ١ - عندما وقف القاضي أبو سعد الهروي^(٥) في بلاط المستظهر بالله سنة ٤٩٢ هـ
وأورد كلاماً أبكى الحاضرين وطلب مقابلة الخليفة، خيفة رسول الله الذي يوجه إليه
المسلمون في الساعات الرهيبة والأوقات الحرجة، كان عليه ومراقبه أن يتظفروا نصف قرن
كي يستفيق العالم للإسلامي ويلبي نداءه للجهاد. وفعلاً فعلى امتداد قرنين من الزمن خفت
روح الجهاد وخيم على بلاد الشام وفي العواصم الكبرى شعور باللامبالاة والتسليم بالأمر
نواقع رغم الفترات التي اندحر فيها لبيزنطيون وطردوا من الشام على يد سيف الدولة في
مرحلة أولى والسلاجقة في مرحلة ثانية. ولقد كان هذا الشعور باللامبالاة ولید عوامل
داخلية تمثلت أساساً في ضعف المسلمين سياسياً وعسكرياً، وعوامل خارجية تمثلت في
تزايد قوة البيزنطيين.
- ٢ - إن ضعف الخلافة العباسية الذي بلغ أوجه في الفترة المذكورة قد دفعها إلى

(١) انظر على سبيل المثال مدائح ابن خنوس في أمراء الشام (الديوان).

(٢) هذه الصورة متوافرة في دواوين أغلب شعراء الشام في تلك الفترة.

(٣) ديوان أبي فراس الحمداني: برواية ابن عبد الله الحسين بن حالويه، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨، ص ٩٥.

(٤) ديوان خطب ابن نباتة، ص ١٨٧.

(٥) هو محمد بن نصر بن منصور أبو سعد الهروي: فقيه شافعي وقيل حنفي قتلته الباطنية سنة ٥١٩ هـ.

انظر ترجمته في: تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناحي
وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ج ٧، ترجمة رقم ٧١٣، ص ٢٢.

التخلي بصفة تكاد تكون نهائية عن واجبها في الدفاع عن بلاد الشام، بل إنها كانت تعتبر أن الخطر الحقيقي الذي يواجهها متأثراً من مصر الفاطمية أساساً، وقد ظهر الأمر جلياً مع الخليفة القائم بالله.

إلا أن ذلك لا ينفي شعوراً بالخطر البيزنطي لدى بعض رجالات البلاط العباسي نذكر منهم بالخصوص الوزير علي بن عيسى^(١) الذي لعب دوراً كبيراً في افتداء أسرى المسلمين.

٣ - لقد لعب الحمدانيون دوراً لا يستهان به في تجميد تقدّم بيزنطة وإحياء روح الجهاد، لكن الأمر كله ظل مرتبطاً بشخص الأمير سيف الدولة، فبعد موته تفرّق الشعراء الذين كانوا يشكلون جهازه الدعائي، وابن نبانة خطيبه لم يخطب في الجهاد إلا مرة واحدة بعده، ثم إن ابنه لم يترك لنا أية خطبة جهادية وقد كان خطيباً. نفس الشيء تكرر مع الفاطميين فقد أحبروا روح الجهاد ولكن لفترة قصيرة جداً. فقد كان أهل الشام يعتبرونهم غزاة ربما أكثر خطراً من البيزنطيين.

٤ - لئن تمكّن السلاجقة بإعانة المرداسيين والتركمان من إحراز انتصارات كبيرة فإن معاركهم مع الروم لم تكن مصحوبة بدعاية فعلية للجهاد، فمحاربة بيزنطة لم تكن هدفهم الأساسي إذ غاية هجوماتهم استرجاع المدن الإسلامية وخاصة أنطاكية وما جاورها وقد حصل ذلك مع سليمان بن قلمش سنة ٤٧٧هـ.

٥ - لعبت الخلافات السياسية والمذهبية دوراً كبيراً في إضعاف أمراء الشام. هذه الخلافات دفعت بعضهم إلى مهادنة الروم وبذلك غلبوا الجانب السياسي على الجانب الديني^(٢).

٦ - لقد سجّل الأدباء ورجال تدوين حضورهم بالكشف عن هذا الواقع وبتحريضهم على الجهاد ولكن من دون نتائج تذكر.

٧ - هذا التردّي انعكس بصفة واضحة ومفجعة على عامة الناس. فرغم حضور المشاعر الدينية في نفوسهم ورغم وعيهم بخطورة الأوضاع فإنه لم يكن بإمكانهم فعل أي شيء نتيجة وضعهم المهمل، فانقلبت رغبتهم الملحة في جهاد لروم إلى عنف موجّه إلى السلطات الرسمية. وقد تمكّنت بعض المجموعات من السيطرة الفعلية على بعض مدن

(١) علي بن عيسى، من أصل فارسي ولد سنة ٢٤٥هـ. تولى أول منصب إداري وعمره لم يتجاوز العشرين. ولي الوزارة عديد المرات وشهد له بالكفاءة. عرف المنجن والتقي عديد المرات. كان ميالاً إلى التصوف وكان من المعارضين لمحاكمة الحلاج. توفي سنة ٣٣٤هـ. لمزيد من التفاصيل انظر ملاحظات H. Bowen في الموسوعة الإسلامية: *EJ*, T. I, article: «Ali B. ISSA», pp. 397-399.

(٢) نظر على سبيل المثال الطريقة التي فتح بها الأمير أبو الحسن علي بن المفلّد بن مقدّ حصن شيراز: ابن لقلاسي، فيل تاريخ دمشق، ص ١١٣.

الشام^(١) ودفعهم شعورهم بالعجز إلى اختلاق الزؤى ولأحلام استحصروا من خلالها أمجاد الماضي كما حصل أيام حصار حلب^(٢).

٨ - لقد كان أهل الشام يقاومون بيزنطة وهو أمر لا مرء فيه، لكنّ معاركهم كانت في أغلبها بدون روح جهادية وفي أحسن الأحوال كان الجهاد دفاعياً.

(١) سيرة المؤتد، ص ١٨٢.

(٢) ابن العميم، زبدة الحلب، ١/ ١٧٦ و ٢٤٣.

الباب الأول

مواقف الفقهاء

- القاضي النعمان (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٣م).
- ابن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ / ٩٩١م).
- أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م).
- أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م).

القاضي النعمان (ت ٣٦٣هـ / ٩٧٣م)

«الجاهلية جاهليتان: جاهلية كفر، وجاهلية ضلال». فجاهلية الكفر ما كان قبل مبعث النبي، وجاهلية الضلال ما يكون بعد مبعثه فيمن ضلَّ عن إمام زمانه». القاضي النعمان، الهمّة في آداب اتباع الأئمة، ص ٢٠.

I - الفاطميون

يعتقد الإسماعيليون الفاطميون أن إسماعيل الذي اعتبر ميتاً في حياة والده جعفر الصادق (ت ١٣٥هـ أو ١٤٥هـ) قد اختفى وترك ابناً هو محمد؛ وهو ورثه. وقد كان محمد حدثاً إتيان وفاة والده؛ فعهد به إلى أحد الأوفياء وهو ميمون القدّاح الذي اعترى المؤسس الحقيقي للمذهب الإسماعيلي. وحسب الإسماعيليين فإن جعفر الصادق قد عين أصغر أبنائه موسى الكاظم كمستودع لمحمد؛ هذا الأخير هو الإمام الحقيقي الذي ورث الإمامة عن والده، وقد أخذه جعفر حتى لا يقتله بنو العباس، وظل مختفياً ينتقل من مكان إلى آخر لذلك عُرف بمحمد "المكتم"، ووصل أخيراً إلى المغرب الإسلامي. وقبل وفاته سنة ١٩٨هـ أوصى بالإمامة إلى ابنه عبد الله. في ذلك الوقت بالذات أعلن موسى الكاظم نفسه إماماً واتبعه كثير من الشيعة الذين غابت عنهم حقيقة الأشياء^(١).

موسى الكاظم أوثق الإمامة لأبنائه وآخرهم هو محمد المهدي الذي اختفى في ظروف غامضة عندما كان طفلاً في سرداب قرب سامراء. والذين أقروا حق موسى الكاظم وأبنائه في الإمامة هم الشيعة الاثنا عشرية.

وفي نفس الوقت واصل عبد الله بن محمد الاختفاء إلى أن استقر بمدينة السلمية^(٢)

(١) حول موقف الإسماعيلية من الاثني عشرية، انظر على سبيل المثال: ديوان المؤيد، تحقيق محمد كامل حسين، دار الكاتب المصري، ١٩٤٩، ص ١٣٢.

(٢) سَلْمِيَّةُ أو سَلْمِيَّةُ. بلدة من أعمال حماة بينهما مسيرة يومين. انظر: الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ٢. ت، المجلد الثالث، ص ٢٤٠ - ٢٤١.

في الشام حيث انطلقت الدعوة الإسماعيلية.

عبد الله الشيعي وأخوه أبو العباس كُلفَا بنشر الدعوة الإسماعيلية في المغرب. وفي تلك الأثناء انتقلت الإمامة من عبد الله إلى ابنه أحمد، ومن أحمد إلى ابنه الحسين، ومن الحسين إلى ابنه عبد الله أو عبيد الله. وعندما زحف القرامطة على الشام غادر عبيد الله وابنه القائم لسلمية باتجاه المغرب حيث كان ينتظرهم عبد الله الداعي وأبصاره.

أصبح عبيد الله أول خليفة فاطمي وسُمِّي بالمهدي، وحكم من سنة ٢٩٧هـ إلى سنة ٣٢٢هـ، ويموته خلفه ابنه محمد القائم الذي حكم من ٣٢٢هـ إلى ٣٣٤هـ. وقد تمكن سنة ٣٢٢هـ من انتزاع ميناء جنوة من أيدي الروم بعد معركة بحرية في المتوسط لكنه واجه خطراً كبيراً مثلته ثورة أبي يزيد الخارجي المعروف بصاحب الحمار.

أثناء هذه الثورة الخارجية توفي لقائم وخلفه ابنه أبو طاهر إسماعيل المنصور الذي حكم من ٣٣٤هـ إلى ٣٤١هـ. وقد تمكن من القضاء على صاحب الحمار سنة ٣٣٦هـ. سنة ٣٤١هـ صعد ابنه أبو تميم معد إلى الحكم ولُقِّب بالمعز لدين الله، وقد حكم من ٣٤١هـ إلى ٣٦٥هـ، وهو أعظم الخلفاء الفاطميين. وامتدت دولته من أقصى المغرب إلى الشام. وكانت الخطبة تُقرأ باسمه في مكة، ولعل أهم حدث يفسر نجاحه السياسي غزوه مصر^(١).

هذا الخليفة هو الذي عاش القاضي النعمان في بلاطه قسماً هاماً من حياته، ووصل في عهده إلى أعلى المرتب، إذ رفعه إلى مرتبة قاضي القضاة ودعي الدعاة

II - الفاطميون والجهاد

كانت صقلية الميدان الذي استنطع الفاطميون أن يؤدوا فيه الجهاد كاملاً أداءً لم يتهاى لهم مثله طوال أيام دولتهم في مرحلتها الأولى والثانية. وبالفعل أدرك الفاطميون أهمية صقلية في الجهاد فلم يتنازلوا عنها للمغاربة. واستنطع الفاطميون وخاصة في فترة حكم بني أبي الحسين الكلبي^(٢) لصقلية أن يُبَتِّتوا جهادهم للروم، فكانوا يغزون مدناً رومية في صقلية، كما أرسلوا حملة بقيادة سالم بن راشد، عبرت لمجاز من ميسيني (مضيق مسينا

(١) حاول الفاطميون قبل المعز لدين الله غزو مصر لكنهم فشلوا، وكان ذلك سنتي ٣٠١هـ و٣٠٦هـ. انظر ابن الأثير: الكامل، ج ٨، ص ٣٢ و ص ٤٢ - ٤٣. مع الملاحظة أن ابن نخري بردي يرى أن المحاولتين تمتا سنتي ٣٠٣هـ و٣٠٧هـ. انظر: لنجوم الزاهرة، ج ٣، ص ١٨٧.

(٢) حول دور هذه العائلة العربية في جهاد الروم بصقلية، انظر كتاب فرحات الدشرابي، الخلافة الفاطمية بالمغرب، نقله إلى العربية حمادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤، ص ٣٥٨ وما بعدها.

بين صقلية والبر الإيطالي)، وأثبتت سيادة المسلمين في قنورية (كالابريا). وفتحوا جنوة سنة ٣٣٣هـ. وأغاروا على قورسة وسردانية (حزيرتا كورسيكا وسردينيا) كما غزوا ساحل الريفيرا الذي عرفه العرب باسم البر الكبير من العدو الشمالية. ثم إن المعز أرسل من صقلية أسطولاً إلى المرية - الميناء الأندلسي - ليحرق ما فيه من المراكب سنة ٣٤٤هـ، وذلك انتقاماً من الخلافة الأموية في الأندلس التي كانت تثير "الفتن" في المغرب وتحالف مع الروم^(١). وفي هذا المجال ترددت أحاديث نبوية نقلت عن أئمة الفاطميين أنفسهم عن أخذ رومية وهي غير الأحاديث النبوية التي ترددت عن أخذ القسطنطينية - وأن أخذ رومية يكون على يد المهدي، ويقصد به مهدي الفاطميين^(٢). ومما جعل أمور الجهاد تسير بنشاط أكثر وجود دور صناعات السفن في مصر، والمعز نفسه أنشأ دار صناعة على النيل - وكان لهذا الأسطول ديوان يسمى "ديوان الجهاد" وحمل رجاله اسم "المجاهدون في سبيل الله"^(٣). لكن تطور الأحداث في صقلية والشام لم يكن في صالح الفاطميين، ثورات المغاربة في صقلية لم تهدأ، وأهل الشام لم يقبلوا بالوجود الفاطمي بينهم، لذلك كان جهاد الفاطميين في بلاد الشام ضد بيزنطة أقل قيمة من جهادهم في صقلية.

III - القاضي النعمان : حياته ومؤلفاته

(١) حياته:

لا نعرف الكثير عن حياة القاضي النعمان. ويُرجح أنه ولد في أواخر القرن الثالث للهجرة وتوفي في ٢٩ جمادى الثانية سنة ٣٦٣هـ. يعرف لدى الإسماعيليين بسيدنا قاضي القضاة وداعي الدعاة النعمان بن محمد، ويطلق عليه ابن خلكان ومؤلفو الشيعة الاثني عشرية اسم "أبي حنيفة الشيعة".

عاصر القاضي النعمان أربعة خلفاء فاطميين؛ إذ خدم المهدي بالله مؤسس الدولة في السنوات التسع الأخيرة من حكمه، وولي قضاء طرابلس في عهد القائم بأمر الله الخليفة الثاني، وفي عهد الخليفة الثالث المنصور بالله عُيِّن قاصياً للمتصورة. وأخيراً قاضي القضاة وداعي الدعاة في عهد المعز.

(١) القاضي النعمان، المجالس والمساربات، تحقيق الحبيب الفني وإبراهيم شيوخ ومحمد الجعلاوي، تونس، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٧٨، ص ١٦٤ - ١٦٦.

(٢) ذكر ذلك عبد المنعم ماجد في ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها في مصر، ص ٢٧٥، نقلاً عن مخطوطة بالمكتبة الأهلية بباريس عنوانها: «شمس الغيوب من حنادس القلوب».

(٣) نفسه، ص ٢٨٠.

ويعتبر القاضي النعمان منظر العقائد الفاطمية بامتياز.

٢) مؤلفاته:

للقاضي النعمان مؤلفات عديدة؛ نقتصر على ذكر أهمها:
* دعائم الإسلام: كتاب لدعائم هو من أقدم النصوص في الفقه الإسماعيلي؛ ويُعدُّ قانون الرسمي للخلافة الفاطمية منذ عهد المعز حتى نهيتها، بل لا يزال هذا الكتاب مرجحاً الذي ينظم حياة طائفة البهرة في الهند^(١).
الكتاب في جزأين: يبحث الجزء الأول في العبادات وهي دعائم الإسلام السبع حسب العقيدة الإسماعيلية، أما الجزء الثاني فهو يبحث في المعاملات ويشمل خمسة وعشرين كتاباً.

* تأويل الدعائم.

* الاختصار: وهو تلخيص للدعائم.

* رسالة افتتاح الدعوة. وهي تؤرخ للحوادث التي أفضت إلى قيام الخلافة الفاطمية في المغرب الإسلامي.

* الهمة في آداب اتباع الأئمة.

* أساس التأويل.

* المجالس والمسائرات.

٣) موقفه من الجهاد:

مرتكزنا في هذا المجال كتاب الدعائم؛ فهو أول كتاب عرف في فقه المذهب الإسماعيلي الفاطمي وعليه عماد كتاب هذا المذهب إلى الآن، كما بيّنا سابقاً. ثم إن بقية مؤلفات القاضي النعمان تنهل من هذا المؤلف.

أول ما نلاحظه من خلال "كتاب الجهاد" من الدعائم أن الفاطميين، شأنهم في ذلك شأن الخوارج، قد جعلوا الجهاد دعامة أساسية من دعائم عقيدتهم؛ فالإسلام قد بُني على سبع دعائم بدونها لا يكون الإنسان مسلماً مؤمناً^(٢).

الملاحظة الثانية هي أن موقف القاضي النعمان من الجهاد يرتكز أساساً على ثروة من السير والأخبار تعود في مجملها إلى أئمة الشيعة وخصوصاً إلى عليّ بن أبي طالب

(١) نظر مقدمة محقق ديوان المؤيد، ص ٦٩.

(٢) لقاضي النعمان، دعائم الإسلام، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥١،

ج ١، ص ٧.

وجعفر بن محمد والحسين بن علي؛ كما أن حروب علي في البصرة وصفين والتهروان
اعتبرت مرجعاً أساسياً في ما يتعلق بقتال أهل البغي.

أ - افتراض الجهاد:

يؤكد القاضي النعمان أن الجهاد فُرِضَ على جميع المسلمين^(١)؛ وأد كل من أنكر
نبوة محمد وجب جهاده^(٢)، وأن للإيمان أربعة أركان: الصبر واليقين والعدل والجهاد^(٣)؛
وأن أفضل الأعمال بعد الإيمان بالله الجهاد في سبيله^(٤) والجهاد في سبيل الله لا يكون إلا
مع إمام عدل^(٥).

هذا التأكيد على أهمية الجهاد تبعته سلسلة من الشروط لإنجازه من ترغيب في القتال
والجهاد^(٦)، ومن ضرورة ارتباط الخيل^(٧) والرفق بها أثناء التوجه للجهاد^(٨)، ومن تأكيد
على أن يتحلى المجاهد بالشجاعة والبأس^(٩)، تماماً كما كان علي بن أبي طالب في جهاده
لأعدائه.

وبالإضافة إلى ما كنا بيّناه من أن الفاطميين قد أثبتوا في الواقع أهمية الجهاد في
عقيدتهم فإننا نضيف هنا أن الفاطميين ما فتئوا يؤكدون على ضرورة الجهاد ضد الروم
مستفيدين من ضعف العباسيين والبرهمنين في مواجهة بيزنطة، ولعلمهم وجدوا في ذلك مادة
دعائية مزيحة.

ب - أمراء الجيش:

يخصّص القاضي النعمان صفحات عديدة للحديث عن سيرة الأمراء في الجيش
والرعية مبيّناً ما يجب عليهم من الطاعة في المعروف وما يجب عليهم من محاسبة النفس
وتقوى الله، والاعتناظ بسيرة السابقين وقبول النصيحة والرفق بالجند وتلبية حاجياتهم، حتى
يكون همهم خالصاً في جهاد العدو^(١٠)، كما شدد على ضرورة أن يُنصف الأمير بين الناس

(١) القاضي النعمان، دعائم الإسلام، ٤٠١/١.

(٢) نفسه، ٣٩٩/١.

(٣) نفسه، ٤٠٣/١.

(٤) نفسه، ن. ص.

(٥) نفسه، ن. ص.

(٦) نفسه، ن. ص.

(٧) نفسه، ٤٠٥/١.

(٨) نفسه، ٤٠٦/١ وما بعدها.

(٩) نفسه، ٤٠٢/١.

(١٠) نفسه، ٤٢١/١.

في المناطق المفتوحة^(١).

ت - الدعوة والقتال:

يتميز موقف القاضي النعمان مقارنةً بمواقف كثير من الفقهاء بأنه لا يرى ضرورة ندعوة إلى الإسلام قبل القتال^(٢).

أما في ما يخص صفة القتال فكنا ننتظر من القاضي النعمان أن يشير إلى كفية القتال في البحر، باعتبار أن الجهاد في حوض البحر الأبيض المتوسط كان أغلبه في البحر، إلا أنه اكتفى بالحديث عن صفة القتال في البر^(٣).

ث - الحكم في الأسرى:

الأمر في هذا المجال بيد الإمام، فهو مختير بين قتل الأسير أو جعله من جملة الغنائم أو المن أو الفداء^(٤). ولم ينس القاضي النعمان أن يذكر بضرورة إطعام الأسير وسقيه والرفق به^(٥).

ج - الأمان:

شدّد القاضي النعمان على أنه إذا آمن أحد من المسلمين أحداً من المشركين لم يجب أن تخفى ذمته، وتعرض عليه شرائط الإسلام وهي: إما أن يسلم أو يكون ذمياً أو يعود إلى مأمته^(٦).

ح - الصلح والموادعة والحزبة:

أجاز القاضي النعمان للإمام الصلح والموادعة مع المشركين، إذا كان في ذلك خير لمسلمين، وخاصة إذا دعا العدو إلى الصلح، لأن في ذلك دعة لجنود ورخاء للعموم وأمن للبلاد^(٧)؛ لكن الصلح يجب ألا يتجاوز مدة عشر سنوات^(٨). إن القاضي النعمان يبدو هنا منظرًا لسيرة الخلفاء الفاطميين وخاصة المعز الذي عقد معاهدات مع الروم؛ فقد وجد الفاطميون أنفسهم بين أعداء كثيرين: السنة والخوارج بالمغرب الإسلامي وبنو أمية بالأندلس والإخشيديين بمصر وبنو العباس ببغداد... وكان من العسير عليهم مواجهتهم مجتمعين، لذلك عقد المعز مع البيزنطيين سنة ٣٥٦هـ استعداداً لفتح مصر،

(١) نفسه، ٤٣١/١ وما بعدها.

(٢) نفسه، ٤٣٣/١.

(٣) نفسه، ٤٣٦/١ وما بعدها.

(٤) نفسه، ٤٤١/١.

(٥) نفسه، ن. ص.

(٦) نفسه، ٤٤٢/١.

(٧) نفسه، ٤٣١/١.

(٨) القاضي النعمان، الاقتصاد، تحقيق محمد وحيد ميرزا، دمشق، ١٩٥٧، ج ١، ص ٧١.

ولذلك أيضاً أحجم الفاطميون عن غزو العراق بعد استيلائهم على مصر. وعندما وجدوا مقاومة عنيفة من أهل الشام عقدوا معاهدات مع بيزنطة^(١). ولهذه الأسباب أيضاً عقد المستنصر، الخليفة الفاطمي الثامن (٤٢٧هـ - ٤٨٧هـ)، معاهدة مع الروم لمدة ثلاثين سنة وذلك سنة ٤٣٩هـ متجاوزاً بذلك الحد الأقصى الذي حدده القاضي النعمان وهو عشر سنوات.

أما الجزية فيدفعها أهل الذمة: «ومن وضع عن ذمي جزية أوجبها الله تعالى عليه أو شفع له في وضعها عنه فقد خان الله ورسوله وجميع المؤمنين»^(٢)، على أن من استعين به من أهل الذمة على حرب المشركين طُرحت عنه الجزية^(٣).

خ - الغنيمة:

يبرز انقاضي النعمان أن الأرض جميعاً وما فيها لله ولأوليائه ولأتباعهم من المؤمنين. فما كان من ذلك في أيدي الكفار والظلمة فأولياء الله أولى به، وهم مظلومون فيه ومأذون لهم بالقتال عليه^(٤).

ما يشد انتباهنا في باب الغنائم هو هذا الانزياح في باب قسمة الغنائم عن الموضوع للتذكير بضيعة "فذك" ومآلها في التاريخ منذ أبي بكر إلى المأمون مروراً بعمر بن عبد العزيز^(٥)، فالشيعة لم ينسوا أبداً أنهم كانوا ضحية جور أهل السنة كلما جرّهم الحديث إلى ذكر العدل كما في هذا الباب.

أما في ما يخص الجوانب العملية في قسمة الغنائم فإن القاضي النعمان لا يختلف كثيراً عن نية الفقهاء، إذ يخصص أربعة أحماس الغنيمة لمن قاتل عليها، للفارس سهمان وللراجل سهم واحد. ويخصص الخمس الباقي للإمام. ما يعيّر القاضي النعمان في هذا المحال أنه على خلاف الكثير من الفقهاء يجيز للإمام أخذ الخمس من الفتي^(٦)، ولا يجيز لورثة الشهيد الانتفاع من الغنيمة إذ ما مات قبل أن تُحرز^(٧). أما في ما يتعلق بأفضلية المجاهد في البحر على المجاهد في البر - وأن له ضعف الغنيمة التي يحصل عليها مجاهد

(١) انظر مجمل هذه المعاهدات في: محمد جمال سرور، سياسة الفاطميين الخارجية، ص ٢٣٩ - ٢٤٨.

(٢) القاضي النعمان، دعائم الإسلام، ٤٤٤/١.

(٣) نفسه، نفس الصفحة.

(٤) نفسه، ٤٣٩/١.

(٥) نفسه، ٤٤٨/١ وما بعدها.

(٦) نفسه، ٤٥٠/١.

(٧) نفسه، ٤٥٢/١.

البر^(١) - فالقاضي النعمان لا يذكر شيئاً عن ذلك .

د - قتال أهل البغي :

على خلاف لشيمة الإمامية فإن الإسماعيليين قد ساحت لهم فرص عديدة لقتال أهل البغي، وذلك في المغرب والأندلس والشام، ورغم ذلك تبقى مجبهة علي بن أبي طالب تبعاء في البصرة وصقّين والنهر وان المصدر الأساسي لفكير القاضي النعمان في الموضوع . لا يكتفي القاضي النعمان بالتسوية بين أهل البغي والمشرّكين من حيث وجوب قتالهم^(٢)، بل إنه يرى أن أهل البغي أعظم جرماً من لمشرّكين، «لأن الذين حاربوا الرسول كانوا جاهلية وأم الذين حاربوا علياً فقد قرأوا القرآن وعرفوا فضل أولي الفضل»^(٣). ومن هذا المنطلق فإن حروب عليّ ضد البغاة اعتُبرت جهاداً . وبغض الصّفة تحدّث القاضي النعمان عن معارك الفاطميين في المغرب ضد الحوارج وأهل السنة^(٤). ولقد ورد عن عليّ أنه كن يحرض الناس على القتال يوم الحمل ويقول لهم : «قاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعنهم يتنهون»^(٥). أم في صفين فإنه كان يقول : «اقتلوا بقية الأحزاب وأولياء الشيطان»^(٦). وفي نفس السياق اعتبر كل من قتله أهل البغي شهيداً^(٧) والمثال الشهير على ذلك عمار بن ياسر، كما اعتُبر قاتل أهل البغي مجاهداً^(٨)، ويُقاتل أهل البغي ويُقتلون بكل ما يقتل به المشرّكون . ويُستعان عليهم بمن أمكن من أهل القبلة ويُؤسرون كما يؤسر المشرّكون إذا قُدر عليهم^(٩).

لكن إذ كان الأمر كذلك، فلماذا سار عليّ في أهل البصرة بالمنّ ولعفو كما يذكر القاضي النعمان نفسه؟^(١٠)

الجواب يأتي من القاضي النعمان كذلك، فهو يرى أنه فعل ذلك لاعتبارات عملية

(١) حول أصلية لجهاد في البحر على الجهاد في البر، انظر على سبيل المثال : سنن الترمذي، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في غزو البحر، الحديث رقم ١٦٥٤، ج ٤، ص ١١٥٢ ومسند أحمد، ٤/ ٢٢٥؛ وسنن ابن ماجه، كتاب لجهاد، باب فضل غزو البحر، الحديث رقم ٢٧٧٦، ج ٢، ص ٩٢٧.

(٢) القاضي النعمان، دعائم الإسلام، ١/ ٤٥٣.

(٣) نفسه، ن. ص.

(٤) القاضي النعمان، رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق وادان القاضي، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧١، ص ١١١.

(٥) القاضي النعمان، دعائم الإسلام، ١/ ٤٥٤.

(٦) نفسه، ١/ ٤٥٤ - ٤٥٥.

(٧) نفسه، ١/ ٤٥٧.

(٨) نفسه، ١/ ٤٥٨.

(٩) نفسه، ١/ ٤٥٩.

(١٠) نفسه، ن. ص.

وإنسانية أي خوفاً على شيعته من بعده^(١)، إلا أن التفسير الحقيقي لهذا السلوك يكمن في نظرية "الفئة".

وحسب هذه النظرية هناك نوعان من الأحكام في ما يخص مواجهة البغاة في ميدان الحرب: عندما يعتمد البغاة على دعم مجموعات أخرى (من له فئة) فجرحاهم وأسراهم يجب قتلهم ومذبورهم يجب متابعتهم، وعندما لا يعتمدون على مساعدة الآخرين (من لا فئة له) فإنه يجب إطلاق سراح جرحاهم وأسراهم وترك سبيل مذبوريهم^(٢). وعلى هذا الأساس فإن أنصار معاوية ينتمون إلى الفئة الأولى وأهل البصرة ينتمون إلى الفئة الثانية. مفهوم الفئة له صلة مباشرة بموضوع اقتسام الغنائم، وينص القاضي النعمان على أن خمس الغنائم المتحصل عليها من الكافرين غير البغاة يُعطى للإمام وتُقسم البقية على المجاهدين. أما في حالة البغاة فإن الممتلكات التي لم يقع الاستيلاء عليها في ميدان القتال لا تُمس بما أن أهل البغاة مسلمون^(٣). أما في ما يخص الغنائم المستولى عليها في ميدان القتال فيجب قسمتها بنفس الطريقة التي تجري بها قسمة غنائم الكفار^(٤).

وفي ما يتعلق بموادعة أهل البغي يُجيز القاضي النعمان ذلك، كما يجيز الاشتراك معهم في قتال المشركين^(٥)، ولعله بذلك كان يستجيب لظروف الخلافة الفاطمية آنذاك. ولنا في الرسالة التي بعث بها المعزّ إلى الإخشيد لما تأخر عن نصرة أهل جزيرة إقريطش حين غزاهما الروم دليل تاريخي على ما يذكره القاضي النعمان^(٦).

ذ - من يسع قتاله من أهل القبلة:

بالإضافة إلى الكفار وأهل البغي فقد ذكر القاضي النعمان أصنافاً أخرى فرض على المسلمين جهادهم، وهم الجواسيس والمرتدون واللصوص والزنادقة.

خاتمة

موقف القاضي النعمان من الجهاد لا يختلف كثيراً عن موقف أهل السنة وعن موقف الشيعة الإمامية كما سترى ذلك لاحقاً^(٧). وعموماً ما يمكن ملاحظته لدى القاضي النعمان -

(١) نفسه، ن.ص.

(٢) نفسه، ن.ص.

(٣) نفسه، ١/٤٦١.

(٤) نفسه، ١/٤٦٢.

(٥) نفسه، ١/٤٦٣.

(٦) لقاضي النعمان، المجالس والمسائرات، ص ٤٥٥.

(٧) لا بد من التنبيه إلى أننا لا نهنم في هذا المستوى إلا "ظاهر" لجهاد لدى القاضي النعمان. أما =

رغم ارتباط موقفه من الجهاد بسيرة الخلفاء الفاطميين في كثير من المواطن - هذه النزعة المثالية، وإلا فما جدوى الحديث عن الدعوة إلى الإسلام قبل القتال في ظل جهاد دفاعي في أغلب الأحيان؟ وما جدوى الحديث عن قتال مرتدين، وعن ضرورة أخذ الجزية من 'المجوس'، رغم أنه يُقرّ بنفسه أنهم اندرسوا منذ زمن بعيد؟^(١)

= "باطله" أو مأويله فهو. «مثل سابع الأئمة الذي يكون سابع أسبوعهم الأخير الذي هو صاحب القيامة وهو كما تقدم القول فيما سمعتموه بعد سابعاً للبقاء إذ قد يجمع الله الناس كلهم على أمره فلا يدع أحداً يخالف دين الإسلام وحدود الإيمان إلا قتله وهو أحد أئمة محمد ﷺ وآخر إمام من ذريته ودعوته ودعوة جميع الأئمة إلى شريعة محمد ﷺ ففضّله الله لذلك على سائر من تقدّمه من المرسلين وجعل لهم دونهم فصيتين ومثبين الحج والجهاد وإذا كان الذي مثله مثل لجهاد من أهل دعوته وشريعته وأحد أولاده وأئمة ديه فلذلك قام هو أيضاً بالجهاد مع إقامة الحج، والجهاد ليس من أصل الأعمال إنما هو دعاء إلى اتباع الشريعة وقتل من امتنع من ذلك وكذلك مثله الذي هو خاتم الأئمة لا يكون في وقته عمل كما أخبر تعالى عن ذلك بقوله: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَفْعَلُ نَفْسٌ إِيْمَانَهَا لَمْ تُكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسِمَتْ فِي إِيْمَانِهَا حِيْرًا﴾، فلذلك كان محمد ﷺ الذي هو خاتم النبيين مثله مثل الحج الذي هو خاتم الأعمال وفرضه مرة واحدة في العمر ولا يفوت المرء ما دام حياً إذا لحقه وإن مات قصي عنه بعد موته وكذلك بحري هذه الأمثلة في أسابيع الأئمة يكون أول كل أسبوع منهم مثله مثل الولاية لأنه أول من افترض لله منهم ولايتهم، والثاني مثله مثل الطهارة، والثالث مثله مثل الصلاة، والرابع مثله مثل الركاء، والخامس مثله مثل الصوم، والسادس مثله مثل الحج على ما تقدم من أمثال البطقاء، والسادس منهم يسمى متماً كما سمي محمد ﷺ خاتم النبيين ويكمل به أمر لأسبوع، ويكون السابع أقواهم ويتم به الأمر ومثله مثل الجهاد على ما تقدّم به القول». (انظر: تأويل الدهاليم، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار المعارف بمصر، د ت، ص ٥٢ - ٥٣).

(١) انفاضي النعمان، «هائم الإسلام»، ٤٤٤/١.

ابن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ / ٩٩١م)

«من قتل عدو الشيعة كان له أجر عشرين شهيداً، ومن قتل
دفاعاً عن الشيعة مات شهيداً».

ابن بابويه، المقنع والهداية، ص ٢٣٧

I - البويهيون

أسس الإمارة البويهية ثلاثة إخوة هم عليّ والحسن وأحمد، وهم من أصل ديلمّي. سنة ٣٣٤هـ / ٩٤٥م دخل بنو بويه بغداد وأسسوا إمارة دامت إلى سنة ٤٤٧هـ. وقد حصل الإخوة الثلاثة على ألقاب من الخليفة العباسي، فلُقّب عليّ بعماد للدولة، والحسن بركن الدولة، وأحمد بمعزّ الدولة.

بنو بويه كانوا شيعة، لكنهم لم يقصوا على لخلافة السنية، فقد كان معزّ الدولة يدرك أن الشيعة أقلية، وأنه إذا ما أزال الخلافة من بغداد فإنها ستقام حتماً في مكان آخر. ثم إنه أراد الاستفادة من وجود الخليفة لإضفاء الشرعية على سلطته إزاء بقية الدويلات السنيّة^(١).

قيل إن البويهيين كانوا من الشيعة الزيدية، لأن دعاة الزيدية كان لهم تأثير كبير في الديلم، لكن مسكويه يذكر أن الدعاة الإسماعيليين والإمامية وجدوا كذلك في الديلم. ومهما يكن من أمر فإن البويهيين قد احتضنوا الشيعة والمعتزلة^(٢). ولكن سياسياً كانوا من الاثنى عشرية، وفي الوقت الذي تسلّموا فيه السلطة في بغداد بدأ المذهب الاثنى عشري في الانتشار.

إن أهم ما أنجزه البويهيون تقويتهم التيار الشيعي، إذ جعلوا منه قوة اجتماعية متماسكة يعتمدون عليها في مواجهة المجتمع العباسي السني^(٣). وفي ظلهم ظهر كبار منظري الإمامية ومنهم ابن بابويه.

(١) E.I.2, article «Buwayhides», Tome I, p. 1390, (Davis; Collin)

(٢) Ibid., p. 1391

(٣) Ibid

II - البويهون وبيزنطة

عندما دخل البويهون بغداد سنة ٣٣٤هـ كان سيف الدولة الحمداني منشغلاً برد هجمات الروم على الثغور؛ ولكن بمجرد مرضه وموته عادت الهجمات البيزنطية، وقد كان بعضها فظيعة: من ذلك أن الروم لما سترلوا على طرمبوس سنة ٣٥٤هـ جعلوا لمسجد جامع اصطبلًا لدوابهم، وأحرقوا المنبر، كما استولوا على أنطاكية، وغزوا "الجزيرة" ودير بكر، وقتلوا قسماً هاماً من لسكاك في الرها. ثم انحدروا إلى نصيبين وعظمت شوكتهم وخافهم المسلمون في أقطار البلاد وصارت كلها سائبة لا تمتنع عليهم يقصدونها متى شاؤوا، فهرب سكان الثغور والشام بأموالهم وأهلبيهم وقصدوا مكة ليسيرو معها إلى نراق^(١).

في ظل هذا التهديد كيف تصرف البويهون؟

يذكر بن كثير في البداية والنهاية أنه عندما قرّر معز الدولة سنة ٣٤٢هـ الاحتفال بعيد الغدير (غدير خم - ١٨ ذو الحجة) وعاشوراء (١٠ رمضان) اتهمه أهل السنة بمحاولة تغليب الشيعة عليهم وبحريض البيزنطيين على استئناف هجماتهم ضد المسلمين^(٢). ونفس الاتهام وُجّه إلى بختيار عندما وصل الروم إلى نصيبين، وورد المستنفرون إلى بغداد، وكان قد خرج إلى الكوفة للتصيد، فقد أنكروا عليه اشتغاله بالصيد وقتال عمران بن شاهين^(٣) وهو مسلم وترك جهاد الروم^(٤). وفي سنة ٣٥٥هـ عندما قدم مجاهدون متطوعون من خراسان وفيهم القفال الفقيه إلى الري بنية الغزو شتمهم ركن الدولة^(٥).

ابن بابويه عايش هذه الأحداث، فكيف كان موقفه من الجهاد؟

III - موقف ابن بابويه من الجهاد

(١) حياته ومؤلفاته:

هو محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي نسبة إلى "قم"، ويُعرف لدى الإمامية باسم الشيخ الصدوق. ولد بعد سنة ٣٠٦هـ. اشتهر بالحديث ورحل في سبيله

(١) ابن الأثير، الكامل، ٢٢٦/٨.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ٢٤٢/١١ - ٢٤٣.

(٣) حول عمران بن شاهين (لص البطائع)، انظر: ابن الأثير، الكامل، ٢٤١/٨.

(٤) نفسه، ٢٤٤/٨.

(٥) نفسه، ٢٢٤/٨.

إلى لري وخراسان وجرجان ونيسابور وسمرقند وبلخ وفرغانه وهمذان وبغداد - وقد دخلها
مَرتين - والكوفة ومكة والمدينة... توفي بالري سنة ٣٨١هـ. من أشهر تلاميذه الشيخ
المفيد^(١).

مؤلفاته عديدة^(٢) نذكر أهمها:

* من لا يحضره الفقيه.

* المقنع والهداية.

* الأمالي.

* ثواب الأعمال وعقاب الأعمال.

* الخصال.

* معاني الأخبار.

(٢) موقفه من الجهاد:

قبل البدء في عرض آراء ابن بابويه وتحليلها لا بد من الإشارة إلى أنه لم يخرج أخبار
الجهاد في مؤلفه الفقهي الشهير من لا يحضره الفقيه، ولم يخصص للجهاد باباً كاملاً في
المقنع والهداية مع أن الكتابين كانا في بيان الأحكام الفقهية، ولذلك فإن مجمل آرائه في
الجهاد استقيناها من مؤلفاته الأخرى وكذلك من مؤلفات إمامية أخرى.

أعلن ابن بابويه أن الجهاد فريضة واجبة من الله عز وجل على خلقه بالنفس والمال،
مع إمام عادل. ومن لم يقدر على المال وكان قوياً ليس به علة تمنعه فعليه أن يجاهد
بنفسه^(٣). والجهاد على أربعة أنواع: «جهادان فرض وجهاد سنة لا يُقام إلا مع فرض وجهاد
سنة فأما أحد الفرضين فمجاهدة نفسه عن معاصي الله وهو من أعظم الجهاد ومجاهدة
الذين يتوكلونكم من الكافرين فرض. وأما الجهاد الذي هو سنة لا يُقام إلا مع فرض، فإن
مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة ولو تركوها لأتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب
الأمة، وهو سنة على الإمام أن يأتي العدو مع الأمة فيجاهدهم. وأما الجهاد الذي هو سنة
فكل سنة أقامها الرجل وجاهد في إقامتها وبلوغها وإحيائها، فالعمل والسعي فيها من أفضل
الأعمال لأنه إحياء سنة، وقال النبي من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من غير
أن ينقص من أجورهم شيء. وقد روي أن الكاذب على عياله من حلال كالمجاهد في سبيل

(١) ابن النديم (محمد بن إسحاق)، الفهرست، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٨، ص ٢٧٧.

(٢) انظر بُت مؤلفاته في كتاب الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن، الفهرست، ط ٣، بيروت، مؤسسة
الوفاء، ١٩٨٣، ص ١٨٩ - ١٩٠.

(٣) ابن بابويه، المقنع والهداية، تحقيق محمد مهدي الخراساني، قم، ١٣٧٧هـ، ص ١١.

نه وروي أن جهاد المرأة حسن الثبوت وروي أن الحاح جهاد كل ضعيف^(١).
 إذن الجهاد عند ابن بابويه لا يعني الحرب والقتل فقط بل يشمل أنواعاً كثيرة من
 لأعمال الفاضلة^(٢) أيضاً، فقد روي عن علي بن أبي طالب قوله: أفضل الجهاد من جاهد
 نفسه التي بين جنبيه^(٣). وقيل من أتى قبر الحسين زائراً كمن حمل ألف فرس في سبيل
 الله^(٤). ومن مشى في عون أخيه ومنفعته فله ثواب المجاهدين في سبيل الله^(٥).
 من هذا المنطلق فإن محاربة الكفر لا بد أن تسبقها خطوة هامة وهي إرجاع الناس
 إلى الإيمان الحقيقي. وبلغ المصطلحات لا بد من تغيير دار الإسلام إلى دار الإيمان^(٦).
 ويعني مصطلح "دار الإسلام" لأراضي التي يحكمها المسلمون الذين لا يقبلون بإمامة علي
 وذريته ويحاربونهم، وهؤلاء هم أهل البغي.
 جهاد أهل البغي يعكس الرؤية الشيعة للتاريخ على أنه مجموعة من "المؤامرات"
 كان الشيعة ضحية لها. فكل الشيعة مظلومون منذ أن اغتصبت منهم الخلافة، والأرض الآن
 في يد الكفار وبالتالي فالمؤمنون مدعون في كل الأوقات إلى الجهاد. ولعل الصدامات
 عنيفة بين الشيعة والسنة في عصر ابن بابويه كانت في مجملها مظهراً من مظاهر هذه
 رؤية. وقد حاول الشيعة فرض أعيادهم وعاداتهم في المجتمع العباسي السني، من ذلك
 الاحتفال بعيدتي الغدير وعاشوراء. وفي المقابل وانطلاقاً من سنة ٣٦٦هـ بدأت تصل إلى
 بغداد رسائل سبكتكين^(٧) التي كان يُخبر فيها عن فتوحاته في الهند ويقدم نفسه على أنه
 مدافع عنيد عن الخلافة وأهل السنة وأن انتصاراته هي انتصار على البدع والكفر وأنه قادم

(١) ابن بابويه، الخصال، تصحيح وتعليق السيد فضل الله لطباطبائي الزيدي، قم، د.ت، ج ١،
 ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) يرى غولدزهر Goldzisher أن التوسيع في مفهوم الجهاد ربما يعكس رد فعل المسلمين ضد التهافت
 على طلب الشهادة الذي بلغ ذروته مع الخوارج. انظر B Kohlberg, *The Developpement of The
 Imam Shii Doctrine of Jihad*, op. cit., p. 67.

(٣) ابن بابويه، الأمالي، تحقيق محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراساني، النجف، ١٩٧٠،
 ص ٤١٨؛ وانظر كذلك: معاني الأخبار، تحقيق وتقديم محمد مهدي السيد حسن الموسوي
 الخراساني، النجف، ١٩٧١، ص ١٥٧.

(٤) ابن بابويه، ثواب الأهمال وعقاب الأهمال، تحقيق وتقديم محمد مهدي السيد حسن الموسوي
 الخراساني، النجف، ١٩٧٢، ص ٨٧.

(٥) نفسه، ص ٢٨٨.

(٦) الشيخ المفيد (محمد بن محمد بن النعمان العكبري)، أوائل المقالات، تحقيق فضل الله الزنجاني،
 تبريز، ١٣٧١هـ، ص ٧٠ - ٧١.

(٧) حوّن سبكتكين التركي، انظر: ابن الأثير، الكامل، ٢٧١/٨ - ٢٧٢.

لتخليص الخليفة من أيدي البويهيين^(١).

إن ذلك يعني أن أهل البغي هم عالم السنة الحاقد الذي يتحمل مسؤولية كل الاضطهاد الذي تعرض له الشيعة على مر العصور^(٢).

من بين الاثنى عشر إماماً فإن علي بن أبي طالب هو الوحيد الذي تمكن من إنشاء قوة مكّته من مجابهة مباشرة لأهل البغي وتعد هذه المجابهة المصدر الرئيسي لتفكير ابن بابويه في الموضوع.

أول فرصة أتاحت لعلي لمحاربة أعدائه من أهل البغي كانت في معركة الجمل (جمادى الآخرة سنة ٣٦هـ) قرب البصرة. وقد وضعت هذه المعركة علياً في مواجهة جيش عائشة وطلحة والزبير. وإذا كان أهل السنة لا يرون في معركة الجمل سوى معركة مثل المعرك الأخرى، إذ هي مظهر لخصومات داخلية ولا لوم فيها على أحد^(٣)، فإن ابن بابويه يؤكد على أنه منذ اللحظة الأولى التي أدرك فيها علي وجوب الحرب ضد عائشة وحلفائها اعتبر هذه الحرب جهاداً^(٤). ويؤكد الشيخ المفيد أن علياً توقف في "الزبدة" في طريقه من المدينة إلى البصرة وأرسل إلى أهل الكوفة محرضاً إياهم على الالتحاق به^(٥). ويذكر ابن بابويه أن علياً قال: «أمرت بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين». ويضيف أن الناكثين هم أهل البصرة والقاسطين هم معاوية وأصحابه من أهل الشام والمارقين هم أصحاب التهوران^(٦). ولئن لم يذكر ابن بابويه صفة صريحة لصراع علي ومعاوية فإن دلائل كثيرة تدل على أن هذه المعركة اعتبرت جهاداً. فقد ذكر في الخصال أن للكفر جناحين. بنو أمية وآل المهلب^(٧). كما ذكر في مواضع أخرى أن الحسين هو سيد الشهداء^(٨)، وأن في النار

(١) ابن الأثير، الكامل، ٧٠/٩ وما بعدها.

(٢) انظر على سبيل المثال: الأصمهاني (أبو الفرج)، مقاتل الطالبين، شرح وتحقيق السيد أحمد الصقر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩.

(٣) انظر على سبيل المثال: الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط ١، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، ج ١، ص ٦٠ وما بعدها؛ وانظر كذلك ابغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محمد بدر، مطبعة المعارف بمصر، ١٩١٠، ص ١٤.

(٤) ابن بابويه، كتاب المستطاب المسمى علل الشرائع (شبه مخطوط)، والترقيم من عندنا. والكتاب موجود في دار الكتب الوطنية بتونس تحت رقم ٥٠٨٠، ص ٦٩؛ وانظر كذلك: معاني الأخبار، ١/ ١٦٣ والخصال، ص ١١٥ وص ٢٢٣ - ٢٢٥.

(٥) الشيخ المفيد، الجمل أو النصرة في حرب البصرة، ط ٢، النجف، ١٣٦٨هـ، ص ١١٤.

(٦) ابن بابويه، الخصال، ص ١١٥؛ معاني الأخبار، ١/ ١٩٦.

(٧) ابن بابويه، الخصال، ص ٢٩.

(٨) ابن بابويه، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ٩٧/١.

منزلة لم يكن يستحقها أحد من الناس، لا يقتل الحسين بن علي ويحى بن زكريا عليه
 سلام^(١). وأن قتلة الحسين يدخلون النار قبل عذّة الأوثان^(٢).
 كل هذه الثروة من الأخبار تبين بكل وضوح أن قتال علي لمعاوية وأنصاره اعتبر
 جهاداً.

في نفس هذا الإطار هناك مسألتان هامتان تجدر إثارتها في ما يخصّ البغاة: المسألة
 الأولى تتعلق بوضعهم الديني فقد أشار ابن بابويه إلى أن أعداء علي هم كفّار وخاصة معاوية
 وأصحابه. إن عت لبغاة بالكفار يقودنا مباشرة إلى المسألة الثانية وهي: هل يُعامل البغاة
 بسب الطريقة التي يُعامل بها الكفار الآخرون؟

للإجابة عن هذا السؤال نعتمد ما ذكره ابن بابويه من سلوك عليّ تجاه البغاة في
 حصرة: جاء في حلل الشرائع ما يلي: «العلّة التي من أجلها قاتل أمير المؤمنين عليه السلام
 أهل البصرة وترك أموالهم (...) أن الناس يرون أن عليّاً عليه السلام قتل أهل البصرة وترك
 أموالهم فقال إن دار الشرك يحلّ ما فيها ودار الإسلام لا يحلّ ما فيها (...) ولأنه كان يعلم
 أنه سيكون له شيعة وأن دولة الباطلة ستظهر عليهم (...) ولو قُتل عليّ عليه السلام أهل
 حصرة جميعاً وأخذ أموالهم فكان ذلك له حلالاً لكنه منّ عليهم ليؤمن على شيعته من
 بعده»^(٣).

من الواضح أن هناك تأويلين لموقف عليّ تجاه البغاة في البصرة: التأويل الأول يرى
 عمياً يفرّق بين دار الشرك ودار الإسلام، وبالتالي هناك فرق بين الكفار والبغاة، والتأويل
 الثاني يرى أن سلوك عليّ كان لا اعتبارات عملية وإنسانية، ولكن مثل هذا التأويل يمكن أن
 ينسحق على كل حروب عليّ. ثم إن ابن بابويه يقرّ بأن عليّاً عمل أهل الشتم بكيفية أقسى من
 التي عامل بها أعداءه في معركة الجمل^(٤). ولتجاوز هذا "التناقض"، تمّ اللجوء إلى ما
 نسمّى بنظرية "الفئة"، وكنا قد فسّرنا هذه النظرية مع القاضي النعمان^(٥).

^١ نفسه، ص ٢١٦.

^٢ نفسه، ص ٢١٧.

^٣ ابن بابويه، حلل الشرائع، ص ٦٩.

^٤ ابن بابويه، الخصال، ص ٣٥.

^٥ - هناك فرق كبير في هذه لنظرية بين الشيعة الإسماعيلية والشيعة الاثني عشرية عدا بعض
 الاستثناءات نذكرها فيما يلي:

^١ - في ما يتعلّق بالغنائم ترى الشيعة الاثنا عشرية - على خلاف الإسماعيلية - أنه لا يمكن قسمتها على
 محامدين إلا في حالة من له فئة (انظر: نجم الدين الحلي، المختصر، ص ١٣٤).

- على خلاف الشيعة الإسماعيلية لا تحيز الاثنا عشرية موادعة أهل البعي أو الاشتراك معهم في قتال
 شركين (انظر: دعائم الإسلام، ١/ ٤٦٣).

يقول ابن بابويه: «الجهاد فريضة واجبة من الله عز وجل على خلقه بالنفس والمال مع إمام عادل»^(١). ولكن بعد حكم عليّ القصير وبعد محاولة الحسين الفاشلة لإعادة العلويين إلى النفوذ، لم يشارك الأئمة في أية معركة بما أنهم كانوا يرون أن وضعهم السياسي الخطير يتطلب منهم الكف عن إثارة النظم القائمة عن طريق الثورات. وفي الوقت نفسه وجهوا طاقاتهم إلى تقوية التراث الشيعي والتمكين للشيعية في الأرض^(٢). هذا التوقف عن الجهاد برره ابن بابويه بالحاجة إلى مدرسة التقية: «فالتقية فريضة واجبة علينا في دولة الظالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإمامية وفارقه»^(٣). وفي نفس الوقت اعتبر الشجاعة التي أظهرها أئمة الأئمة في التثبيث بالمذهب جهاداً^(٤). وتبعاً لذلك اعتبر الجهاد معلقاً إلى أن يحين الوقت المناسب، ألا وهو ظهور الإمام المختفي.

لكن بدت الثغرات الأولى لهذه النظرية واضحة في آخر الفترة البويهية، حيث مرّ زمن طويل على اختفاء الإمام^(٥). وزاد المشكل تعقيداً عندما وجد البويهيون أنفسهم تحت الضغط العسكري للسلاجقة السنيين. ومن الأكيد أن فقهاء المذهب الإمامي قد أدركوا أن إيقاف كل أشكال الجهاد أصبح أمراً مستحيلاً، إذ كان لا بد للنظام البويهي من أن يستمر، وربما كان هذا الإدراك سبباً في التعبير الهام الأول في نظرية الجهاد لدى الشيعة الإمامية، وقد نظّر له أبو جعفر الطوسي (ت ٤٦٠هـ)^(٦) وهو آخر فقهاء تلك الفترة. وكانت آراء الطوسي في الجهاد الحجر الأساس لكل تفكير الذين أنوا بعده.

(١) ابن بابويه، المقنع والهداية، ص ١١.

(٢) في هذا الإطار ندرج محاولات شيعة القرن الرابع لهجري للحصول على المناصب الهامة في الدولة
انظر: H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965, p. 166.

(٣) ابن بابويه، المقنع والهداية، ص ١٢٩.

(٤) ابن بابويه، الأمالي، ص ٥٧؛ معاني الأخبار، ص ١٦٣.

(٥) ابن بابويه، إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الترجمة، النحف، منشورات المطبعة الحيدرية، ١٩٧٠، ص ص ٨٥ - ٨٦.

(٦) أبو جعفر الطوسي (محمد بن الحسن)، النهاية، بيروت، ١٩٧٠، ص ص ٢٩٠ - ٢٩١.

أبو الحسن الماوردي (ت-٤٥٠هـ/٥٨٠م)

«إن الدولة تبتدىء بخشونة الطباع وشدة البطش لتسرع النفوس إلى بذل الطاعة ثم تتوسط باللين والاستقامة لاستقرار لملك وحصول الذعة ثم تحتم بانتشار الجور وشدة الضعف لانتقاض الأمر وقلة الحزم وبحسب هذه الأحوال تكون ملوكها في الآراء والطباع».

الماوردي، تسهيل النظر وتمجيد الظفر، ص ١٥٧

I - مقدمة

منذ مطلع القرن الخامس الهجري إلى منتصفه - وهو تاريخ وفاة الماوردي - فتحت حبة جديدة في الشرق إذ بدأ يمين الدولة محمود بن سبكتكين فتوحاته الناجحة في بلاد الهند، وأكملها ابنه مسعود بعد وفاته سنة ٤٢١هـ، وكانت رسالتهم تصل تبعاً إلى عاصمة الخلافة تُبشّر بالفتح وتعدّد أصناف الغنائم والأموال^(١). أما في الشام فلاحظ ركوداً في أحداث الغزو والجهاد. والأحداث القليلة التي سجلها المؤرخون تشير إلى الهجومات المتكررة للروم على الثغور وملكهم لكثير منها^(٢)، مما كان له انعكاس على أهل الذمة في عاصمة الخلافة، إذ يبدو أن هذا التفوق العسكري البيزنطي قد أغراهم بتغيير اللباس المفروض عليهم^(٣). وهذا التفوق البيزنطي كان أمراً وقعاً بالنسبة إلى أمراء الثغور وحكام الشام، حتى إنه عندما ظهر الأصفر التغلب^(٤) سنة ٤٣٩هـ وعزم على غزو الروم واشتدت شوكته وثقلت على الروم رطاته تدخل نصر الدولة بن مروان «واستدعى قوماً من بني ثُمير وقال لهم إن هذا الرجل قد أثار الروم علينا ولا قدرة لنا عليهم فاعتقله وتلافى أمر الروم»^(٥).

(١) ابن الأثير، الكامل، ٨٨/٩ - ٩٢ - ٩٤ - ١٠١؛ وابن الجوزي، المنتظم، ٢٥٦/٧ - ٢٧٥.

(٢) ابن الأثير، الكامل، ١٤٥/٩ و ١٧٣.

(٣) ابن الحوزي، المنتظم، ٩٦/٨ - ٩٧.

(٤) ابن الأثير، الكامل، ٢٢٤/٩ - ٢٢٥.

(٥) نفسه، ٢٢٥/٩.

هذه الأحداث عاصرها الماوردي وعائشها، فما موقفه منها؟

حُصِّصَ الماوردي باباً طويلاً في الأحكام السلطانية للحديث عن إمارة الجهاد وهو تطبيق لنظريته في الإمارة الخاصة، والباب إذن يتعلق بالإمارة على الجهاد لا بالجهاد في حد ذاته.

II - في تقليد الإمارة على الجهاد

يستهلّ الماوردي الباب بالإشارة إلى «أن الإمارة على الجهاد مختصة بقتال المشركين. وهي على ضربين أحدهما أن تكون مقصورة على سبسة الجيش وتدبير الحرب» وهذه هي الإمارة الخاصة، «والضرب الثاني أن يُفَوَّضَ إلى الأمير فيها جميع أحكامها في قسم الغنائم وعقد الصلح» وهذه هي الإمارة العامة. الماوردي سيتحدث عن الضرب الأول، وذلك طلياً للإيجاز كما يزعم^(١)، لذلك سيستثني من هذا الباب الحديث عن الغنينة وسيخصّص لها باباً عنوانه بـ 'في قسم الفئ والغنينة'.
هذه الإمارة تتعلّق بها ستة أقسام:

(١) تسيير الجيش:

- وفيه سبعة حقوق:
- الرفق بهم في السير.
- تفقد الخيل.
- مراعاة المقاتلة من مسترزقة ومتطوعة.
- تعريف العرفاء وثنيقيب الثقباء.
- تمكين كل طائفة من الجيش بشعار.
- تصفح الجيش لإخراج المشخاذلين والعيون.
- عدم ممالة البعض دون الآخر.

(٢) تدبير الحرب:

- يتحدث الماوردي في هذا المجال عن أصناف المشركين في دار الحرب:
- أ - صنف بلغتهم الدعوة وامتنعوا، والأمير مخير بين قتالهم وإنذارهم.
 - ب - صنف لم تبلغهم الدعوة «وقلّ أن يكونوا اليوم لما قد أظهر الله من دعوة رسوله

(١) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٩، ص ٥٩.

لَا أَنْ يَكُونَ قَوْمٌ مِنْ وَرَاءِ مَنْ يَقَاتِلُنَا مِنَ التُّرْكِ وَلِرُومٍ^(١)، هَؤُلَاءِ لَا يَدُ مِنْ دَعْوَتِهِمْ إِلَى
إِسْلَامٍ قَبْلَ قِتَالِهِمْ.

بعد تحديد أصناف المشركين بخصص الماوردي صفحات للحديث عن مشروعية
مبارزة وشروط المبارز^(٢).

(٣) مَا يُلْزَمُ أَمِيرَ الْجَيْشِ فِي سِيَاسَةِ الْجَنْدِ:

يَحْدَدُ الْمَاورِدِيُّ لِذَلِكَ عَشْرَةَ إِلْزَامَاتٍ:

- حِرَاسَتِهِمْ مِنْ غِرَّةٍ يَظْفَرُ بِهَا الْعَدُوُّ مِنْهُمْ.
- أَنْ يَتَخَيَّرَ لَهُمْ مَوْضِعَ نَزْوِلِهِمْ.
- إِعْدَادُ مَا يَحْتَاجُ الْجَيْشُ إِلَيْهِ مِنْ زَادٍ وَغُلُوقَةٍ.
- أَنْ يَعْرِفَ أَخْبَارَ عَدُوِّهِ حَتَّى يَقِفَ عَلَيْهَا.
- أَنْ يَرْتَّبَ الْجَيْشَ فِي مَصَفِّ الْحَرْبِ وَأَنْ يَقُومَ فِي كُلِّ جِهَةٍ عَلَى مَا يَرَاهُ كَفَوَاءً لَهَا.
- أَنْ يَقْوِيَ نَفْسَهُمْ بِمَا يَشْعُرُهُمْ مِنَ الظَّفَرِ.
- أَنْ يَعِدَّ أَهْلَ الصَّبْرِ وَالْبَلَاءِ مِنْهُمْ بِثَوَابِ اللَّهِ لَوْ كَانُوا مِنْ أَهْلِ الْآخِرَةِ، وَبِالْجَزَاءِ وَالنَّعْلِ
مِنَ الْغَنِيمَةِ إِنْ كَانُوا مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا.
- أَنْ يُشَاوِرَ ذَوِي الرَّأْيِ فِيْمَا أَعْضَلَ.
- أَنْ يَأْخُذَ جَيْشَهُ بِمَا أَوْجَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ حَقُوقِهِ وَأَمْرَهُ مِنْ حُدُودِهِ.
- أَنْ لَا يُمْكِّنَ أَحَدًا مِنْ جَيْشِهِ أَنْ يَتَشَاغَلَ بِتَحَارَةٍ أَوْ زِرَاعَةٍ لِيُصْرِفَهُ الْإِهْتِمَامَ بِهَا عَنْ
مُصَابِرَةِ الْعَدُوِّ وَصَدْقِ الْجِهَادِ.

(٤) مَا يُلْزَمُ الْمَجَاهِدِينَ مَعَهُ مِنْ حَقُوقِ الْجِهَادِ:

وَهُوَ ضَرِيانٌ:

- أ- مَا يُلْزَمُهُمْ مِنْ حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ مُصَابِرَةِ لِلْعَدُوِّ وَنَصْرَةِ دِينِ اللَّهِ لِإِظْهَارِهِ عَلَى الَّذِينَ
كُفَرُوا وَمِنْ أَدَاءِ مَا حَازَهُ مِنْ غَنَائِمٍ وَالْعَدْلُ فِي قِسْمَتِهَا
- ب- مَا يُلْزَمُهُمْ مِنْ حَقِّ الْأَمِيرِ عَلَيْهِمْ مِنَ التَّزَامِ طَاعَتِهِ وَالْأَخْذَ بِرَأْيِهِ وَالِامْتِنَالِ لِأَوَامِرِهِ
وَعَدَمِ مُنَازَعَتِهِ فِي الْغَنَائِمِ إِذَا قَسَمَهَا.

(٥) مُصَابِرَةُ الْأَمِيرِ قِتَالَ الْعَدُوِّ وَإِنْ تَطَاوَلَتْ بِهِ الْمُدَّةُ وَلَا يُؤَلِّي عَنْهُ.

(١) الْأَحْكَامُ السُّلْطَانِيَّةُ، ص ٦٤.

(٢) نَفْسُهُ، ص ٦٥ وَمَا بَعْدَهَا.

٦) السيرة في نزال العدو وقتاله:

. يجوز الماوردي للأمير حصار العدو وأن ينصب عليهم العزادات والمنجنقات^(١).

III - في قسم الفيء والغنيمة

لم يتحدث الماوردي عن الغنيمة في باب الجهاد شأن كل لفقهاء، لأنه يتحدث عن الإمارة على الجهاد لا الجهاد نفسه، لذلك خصص لها باباً مستقلاً هو الباب الثاني عشر من كتاب الأحكام السلطانية.

يبدأ الماوردي بتأسيس أصولي لمشروعية أخذ الفيء والغنيمة من الكفار^(٢) ثم يحدد الفرق بين مال الفيء ومال الغنيمة: «فمال الفيء هو كل ما وصل من المشركين عفواً من غير قتال ولا بإيجاف خيل ولا ركاب فهو كمال الهدنة والجزية وأعشار متاجرهم أو كن واصلًا بسبب من جهتهم كمال الحراج»^(٣). وأما مال الغنيمة فهو ما كان مأخوذاً فها^(٤) وتشتمل الغنيمة على أربعة أقسام: أسرى وسبي وأرضين وأموال.

ما نلاحظه في هذه الأقسام الأربعة أن الماوردي يعرض لآراء كافة المدارس الفقهية السنية. وهو وإن لم يناقش هذه الآراء بصورة بيّنة، فإنه يأخذ دوماً بآراء زعيم مذهبه ومذهب الدولة التي يخدمها وهو الشافعي.

١) الأسرى:

بعد أن عرض رأي الشافعي ومالك وأبي حنيفة يرجع الماوردي رأي الشافعي، وذلك بالرجوع إلى التجربة التاريخية للرسول. وطبقاً لذلك فإن الإمام أو نائبه مخير بين قتل الأسير أو استرقاقه أو افتدائه أو المن عليه، وإن أسلم الأسير سقط القتل عنه^(٥).

٢) السبي:

«السبي هم النساء والأطفال ولا يجوز أن يقتلوا إذا كانوا أهل كتاب وإذا كان النساء من قوم ليس لهم كتاب كالدهرية وعبداء الأوثان وامتنعن من الإسلام فعند الشافعي يقتلن

(١) الأحكام السلطانية، ص ٨٩.

(٢) نفسه، ص ١٩٩.

(٣) نفسه، ن. ص.

(٤) نفسه، ن. ص.

(٥) نفسه، ص ٢٠٦ وما بعدها.

وعند أبي حنيفة يشرّقن^(١). ثم يثير لماوردي مسائل فرعية مثل نكاح لسبايا ذوات الأرواح. والرأي أن نكاحهن باطل سواء سبي أزواجهن معهن أم لا^(٢).

(٣) الأرضون:

يميز الماوردي بين ثلاثة أقسام من الأرضين:

أ - ما ملكت عنوة وقهراً حتى فارقوها [أي الكفار] بقتل أو أسر أو جلاء: يرى الشافعي أنها غنيمة كالأموال تقسم بين الغانمين إلا أن يطبوا نفساً بتركها، فتوقف على مصالح المسلمين^(٣). أما مالك فلا يرى جواز قسمتها بين الغانمين وإنما تصير وقفاً على المسلمين^(٤). أبو حنيفة يترك الأمر بيدي الإمام فهو مخير بين قسمتها على الغانمين أو إرجاعها إلى المشركين فتكون أرض خراج ويكون المشركون فيها أهل ذمة، أو يوقفها على كافة المسلمين وتصير دار إسلام ولا يجوز أن يستنزل عنها للمشركين لئلا تصير دار حرب^(٥).

ب - ما ملك عن الكفار عفواً: هذه الأرض تصير وقفاً على المسلمين^(٦).

ج - الأرض المستولى عليها صلحاً: هذه الأرض تبقى في أيدي الكفار بخراج يؤذونه عنها وفي ذلك وجهان:

* يصالحهم الأمير على أن ملك لأرض للمسلمين فتصير بهذا الصلح وقفاً من دار الإسلام ولا يجوز بيعها ولا رهنها ويكون الخراج أجرة لا يسقط عنهم بإسلامهم وقد صاروا بهذا الصلح أهل عهد^(٧).

* أن يصالحوا على أن الأرضين لهم ويضرب عليها خراج يؤذونه عنها وهذا المخرج في حكم الجزية وإن أسلموا سقط عنهم ولا تصير أرضهم دار إسلام وتكون دار عهد^(٨) وفي حال نقض الصلح فإن الشافعي يرى أنه إن ملكت أرضهم عليهم فهي على حكمها وإن لم تملك صارت دار حرب^(٩). أما أبو حنيفة فيرى أنه إن كن في دارهم مسلم أو كان بينهم

(١) نفسه، ص ٢١٣.

(٢) نفسه، ص ٢١٥.

(٣) نفسه، ص ٢١٧.

(٤) نفسه، ن. ص.

(٥) نفسه، ن. ص.

(٦) نفسه، ص ٢١٨.

(٧) نفسه، ن. ص.

(٨) نفسه، ن. ص.

(٩) نفسه، ن. ص.

وبين دار الحرب بلد للمسلمين فهي دار إسلام يجري على أهلها حكم البغاة . وإن لم يكن بينهم مسلم ولا بينهم وبين دار لحرب بلد للمسلمين فهي دار حرب^(١)

(٤) الأموال :

تقسم الغنيمة بعد إخراج الخمس منها (نصيب الإمام) بين من شهد الواقعة من أهل الجهاد : «وهم الرجال الأحرار المسلمون الأصحاء يشرك فيها من قاتل ومن لم يقتل لأن من لم يقاتل عون للمقاتل»^(٢) .

الماوردي يسوي في قسمة الغنائم بين المرتقة والمتطوعة إذا شهد جميعهم الواقعة^(٣) . أما من مات قبل حضور الواقعة فلا يسهم له من الغنيمة^(٤) . والمدد إذا وصلوا قبل انجلاء الحرب شاركوا في الغنيمة^(٥) .

IV - في الولاية على حروب المصالح

المقصود بحروب المصالح محاربة الفئات التي قد تشكل خطراً على الدولة والمجتمع من داخل المجتمع المسلم نفسه . وقد حدّد الماوردي ثلاث فئات يجوز للدولة قتالها :

(١) المرتدّون :

تحدّث الماوردي في هذا القسم عن حكم المرتد وشروط توبته وعن الحكم في غنائم المرتدّين^(٦) ، ولكن أهم ما في هذا القسم تمييزه الواضح بين المرتدّين الذين كانوا «شذاذاً» وأفراداً لم يتحيزوا بدار يتميّزون بها عن المسلمين^(٧) ، وهؤلاء لا حاجة للدولة إلى قتالهم ، وبين المرتدّين الذين «انحازوا إلى دار ينفردون بها عن المسلمين حتى يصيروا فيها ممتنعين»^(٨) . وهؤلاء وجب على الدولة قتالهم .

(١) نفسه ، ص ٢١٩ .

(٢) نفسه ، ص ٢٢١ .

(٣) نفسه ، ص ٢٢٢ .

(٤) نفسه ، ن . ص

(٥) نفسه ، ن . ص .

(٦) نفسه ، ص ٩٦ وما بعدها .

(٧) نفسه ، ص ٩٥ .

(٨) نفسه ، ص ٩٧ .

(٢) أهل البغي:

«هم طائفة من المسلمين بَغَوْا وخالفوا رأي الجماعة وانفردوا بمذهب ابتدعوه»^(١).
في هذا القسم تحدث الماوردي عن أصناف عديدة من لبغاة ولكن يمكن إعادة تصنيفهم إلى فئتين رئيسيتين: فئة تهتد الدولة والمجتمع، وفئة لا تهتد الدولة ولا المجتمع. لفئة الأولى وجب قتالها أما الفئة الثانية فيجدر محاورتها بالتي هي أحسن^(٢). وختم الماوردي هذا القسم الثاني ببيان أوجه الاختلاف بين قتال المشركين وقتل لبغاة^(٣) وبين الحكم في غنائمهم^(٤).

(٣) المحاربون وقطاع الطرق:

هم أهل الفساد، وهم أشد على الدولة والمجتمع من المرتدين واللبغاة، لذلك فالحكم فيهم يتراوح بين الحبس والنفي وقطع الأرجل والأيدي من خلاف والقتل والصلب^(٥).

V - استنتاجات

ما يمكن استنتاجه بصورة أولية:

(١) باب الإمارة على الجهاد لا يخضع إلى مطلق برهاني إذ السمة الغالبة عليه هي الجمع والتراكم. فما ذكره الماوردي عن خصائص الجيش وقزاده وطرق القتال... إلخ، لا يعكس بناتاً صورة الجيش في مجتمعه وإنما صورته في المجتمع الإسلامي الأول، وإلا لما كانت بلاد الشام عرضة تكاد تكون يومية لهجمات البيزنطيين، ولما كان أمراء الشام يبحثون عن تلافٍ أمر الروم، على حد عبارة نصر الدولة بن مروان. ثم إن هذا الجيش كما يقول المؤرخون كثيراً ما كان يشكو ويثور لتأخر أرزاقه^(٦).

(٢) مثالية الماوردي في الحديث عن مشروعية الغنمة وأقسامها. فما يذكره بتعلق أساساً بالجهاد الهجومي، في حين أن الجهاد في عصره كان في أحسن الحالات دفاعياً. فهو إذن يبحث في علاقات شكلية لا علاقة لها بعصره، وإنما هو شأن كل الفقهاء ينظر

(١) نفسه، ص ١٠٠.

(٢) نفسه، ص ١٠٠ وما بعدها.

(٣) نفسه، ص ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٤) نفسه، ص ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٥) نفسه، ص ١٠٦ وما بعدها.

(٦) ابن الأثير، الكامل، ٩/ ١٩٦، ابن الجوزي، المتظم، ٨/ ٧٧.

للممارسة الأولى عندما كان الجهاد هجوماً والجيش الإسلامي في أوج قوته.
(٣) واقعيتها، ويظهر ذلك في حديثه عن القسم الثالث من أقسام العنينة (الأرضون)، وذلك في إشارته إلى إمكانية وجود منطقة وسطى بين دار الإسلام ودار الحرب، وهي دار العهد. فبعد الآمال العريضة التي جاءت بها الفتوحات الإسلامية الكبرى وُجدت في ما بعد وخاصة في العصر العباسي صعوبات فرضت التضحية بمصالح الدولة الإسلامية وحُتمت البحث عن علاقات سلمية مع الأعداء.

(٤) تشدده مع المرتدين والبعثاء والمحاربين وقطاع الطرق فقط، إذا شكلوا خطراً على الدولة والمجتمع. أما إذا كانوا أفراداً أو جماعات "مسالمة" فلا حاجة إلى قتالهم.
(٥) لقد تحدّث الماوردي بصورة مطولة عن تنظيم الجيش ورعايته من دون أن يُعنى بغايات هذا التنظيم، ومن غير أن يتساءل كيف أمكن أيام الراشدين والأمويين تحقيق مكاسب كثيرة من دون جيش وإدارة للجيش. فهل يعني ذلك تخليه عن التلويح بالجهاد؟ وتخليه بالتالي عن مطمح الدولة الإسلامية في السيطرة على العالم ونشر الإسلام؟

موقف الماوردي من الجهاد لا يمكن فهمه وتقييمه إلا في علاقته بجملة من المسائل، لعل أهمها كونه قد ساهم نظرياً وعملياً في سياسة الإصلاح السني التي بدأها القادر (٣٨١هـ - ٤٢٢هـ) وأكملها ابنه القائم (٤٢٢هـ - ٤٦٧هـ). هذه السياسة كانت تهدف إلى إصلاح أوضاع الخلافة وإبعاد الطامعين فيها. وقد ذكر ابن الأثير في الكامل أن الخلافة كانت قبل القادر «قد طمع فيها الذليلم والأتراك قلف ولبيها [القادر] أعاد جذتها وجدد ناموسها وألقى الله هيبتها في قلوب الخلق»^(١).

إذن ظروف الخلافة والمذهب السني في النصف الثاني من القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجريين لم تكن غائبة عن ذهن الماوردي. وما لم يكن غائباً عن ذهنه أيضاً أنه كان يشهد فترة ضعف الخلافة العباسية. هذا الضعف ارتبط بثلاثة مظاهر مترابطة ومتداخلة: تعفن الأوضاع الداخلية والخطر الشيعي والهجمات البيزنطية المتكررة على شمال الشام. فعندما دخل البويهيون بغداد «لم يكتفوا بتقليص نفوذ الخليفة عملياً عن طريق احتجازه في قصره بين حريمه فقط، بل عمدوا إلى تقويض الأسس النظرية للخلافة العباسية بتأييد الاتجاهات الشيعية والمعتزلية من ناحية، ومحاولة إحياء رسوم الملوك الفارسي القديم من ناحية أخرى»^(٢). هذه السياسة البويهية كان من أهم أسبابها تلك

(١) ابن الأثير، الكامل، ١٧٣/٩.

(٢) الأسد والفواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، باعثناء رضوان السيد، بيروت، دار لطيلة، ط ٢، ١٩٩٢، ص ٧ (مقدمة المحقق).

الصدامات العنيفة بين الشيعة والسنة، التي اختلطت بظهور الفئات الاجتماعية المهمشة. وبالتزامن مع الخطر الإمامي الذي شجعه ودعّمه البويهيون، كانت الخلافة العباسية في بغداد مهددة من قِبَل الفاطميين. وقد تدعّم هذا التهديد باستيلاء المعزّ لدين الله الخليفة الفاطمي الرابع سنة ٣٥٨هـ/٩٦٨م على مصر، وهذا الاستيلاء لم يكن إلا مرحلة متقدمة للقضاء نهائياً على الخلافة العباسية السنية. وجاءت الأحداث اللاحقة مؤكدة لهذا التهديد: سنة ٣٦٣هـ دخل الفاطميون دمشق، وفي نفس السنة أقيمت الخطبة باسمهم في المدينة ومكة، وفي سنة ٣٧٨هـ استولوا على دمشق ثم حمص وحماة وشيزر. هذه النجاحات العسكرية كانت مصحوبة بحركة الدعاة الذين سينجح أحدهم (المؤيد الشيرازي) في إقامة الخصة للفاطميين في بغداد بالذات وذلك في مرحلة لاحقة.

أمام هذا الزحف الشيعي لم يبق أهل السنة مكتوفي الأيدي، فانطلقاً من سنة ٣٦٤هـ بدأ سيكتكين التركي حملة احتجاج سنية، وقد تدعّمت هذه الحملة بما عرف بسياسة الإصلاح السني التي بدأها القادر بالله، وتعتبر كتب الأحكام السلطانية في صلب هذه الحملة الإصلاحية^(١).

ولمواجهة الخطر الشيعي والبيزنطي يقترح الماوردي تقوية الخلافة إيماناً منه بأنها في مرحلة ضعف، وقد عبّر عن ذلك بطريقة ضمنية في تسهيل النظر وتعجيل الظفر عندما تحدّث عن شروط قيام الدولة وأسباب اضمحلالها^(٢). وتقوية الخلافة لا تكون إلا عبر وحدة إيديولوجية كبيرة بين المذهب السني، ولا يتم ذلك إلا بمكافحة التشيع بدرجة أولى. ورغم أن الماوردي تجنّب ذكر الشيعة في مؤلفاته فإن سياسة كل من القادر وابنه القائم كانت نصّب في هذا الاتجاه، وفي هذا الإطار يندرج الاعتقاد القادري الصادر لأول مرة سنة ٤٠٩هـ/١٠١٨م^(٣). ومن الجليّ أن هذه المواجهة فكرية بالأساس، فالماوردي كان يدرك أن الخلافة العباسية بما هي عليه من ضعف وتفكّك، ليس باستطاعتها البطش بخصومها وأعدائها ولعل ذلك ما جعله يصّر في كل مؤلفاته على تجنب استعمال القوة وعلى تجنب مقابلة القوة بالقوة^(٤). ولهذا السبب أيضاً حدد الماوردي عشر مهام للخليفة،

(١) رضوان السيد، مقدمة قوانين الوزارة وسياسة الملك، بيروت، دار الطليعة ١٩٧٨، ص ٦٤.
(٢) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق هلال الشرحان، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١، ص ١٥٧.

(٣) ابن الجوري يرى أن عام ٤٠٨هـ هو عام البدء بإحياء السني. انظر: المتظم، ٢٨٧/٧ و ٢٨٩.
(٤) تسهيل النظر، ص ٢٥٩ وما بعدها؛ وانظر كذلك: قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص ١٤٦؛ أدب الدين والدنيا تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، طع ونشر مطبعة مصطفى الناي الحلبي وأولاده، ط ٣، ١٩٥٥، ص ٨٠ وما بعدها.

وجعل الجهاد في المهمة السادسة^(١)، أي إن هناك مهام يجب أن تسبق الجهاد وتمهد له، إذ لا يمكن القيام بالجهاد والخليفة غارق في مشاكل داخلية جمّة، والجيش مكوّن بالأساس من المرتزقة ومقسّم حسب اعتبارات مذهبية وعرقية وغارق في الفوضى والتناحر.

(١) الأحكام السلطانية، ص ٣٠.

أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)

«لا بد من تعبئة جيش من سهام الليل لا من سهام الخيل».

الغزالي، الرسائل، صص ٦٧ - ٦٨

أغلب الدراسات التي تناولت فكر الغزالي السياسي ومواقفه توقفت عند السلبية التي كان عليها لرجل إزاء الهجمة الصليبية على بلاد الإسلام. وقد حاول أصحاب هذه الدراسات تفسير هذا الموقف، فبدأ غريباً للبعض ومنطقياً للبعض الآخر. سنحاول في مرحلة أولى عرض هذه المواقف ثم إبداء رأينا في المسألة في مرحلة ثانية وذلك في إطار موقف الغزالي من الجهاد.

يرى هنري لاوومست أن سلبية السلطان السلجوقي المزمنة نتيجة عجزه ولامبالاته هي التي تفسر عدم اهتمام الغزالي في كتاباته السياسية بسيطرة الصليبيين على بلاد الشام^(١)، في حين يرى عمر فروخ وجود عاملين وراء صمت الغزالي إزاء أحداث الشام في أواخر القرن الخامس لهجري. الأول مرضه وأزمته النفسية. أما الثاني فسلوكه طريق التصوف وقد وقف جميع الصوفية موقفاً هادئاً من الحروب الصليبية التي كانوا يعتقدون أنها عقاب من الله للمسلمين على معاصيهم^(٢). أم رشاد سالم فإنه يرجع هذه السلبية في موقف الغزالي إلى ثقافته إذ إنه بعد معارضته الغزو الثقافي الدخيل على المسلمين عد بعد ذلك وناقض نفسه وخضع لما حاول التخلص منه، فكان في أكثر كتبه تابعاً للفلسفة اليونانية الهلينية والتصوف الهندي الشرقي^(٣).

عبد اللطيف الطيبوي يرى أن الغزالي رحل عن دمشق عندما غزاها الصليبيون. وهذا الرحيل في حد ذاته موقف من الحدث^(٤). ويرجع الأب فكتور شلحت كل موقف الغزالي

(١) H. Laoust, *La politique de Gazali*, op. cit., pp. 135-136.

(٢) ملتقى الغزالي - دمشق: ٢٧ - ٣١ آذار/مارس ١٩٦١، ص ٣٠١.

(٣) رشاد سالم، «مقارنة بين الغزالي وابن تيمية»، ضمن ملتقى الغزالي، ص ١٣٨.

(٤) «الغزالي في دمشق والقدس»، مجلة مجمع اللغة العربية (دمشق)، عدد كانون الأول/ديسمبر - كانون الثاني/يناير ١٩٦٦، ج ١، صص ١٠٣ - ١٠٤.

السياسية إلى أن الوظيفة التي دعي إلى القيام بها في "نظامية" بغداد هي وحدها التي أملت عليه تصرفه^(١). أما سالم حينئذ فإنه يقدم احتمالين لتفسير صمت الغزالي إزاء أحداث الشام:

١ - إما لأنه قدّر أن تهديد الإفرنج الآتي من الخارج أهون من خطر الباطنية ولن يلبث أن يمرّ ويذول.

٢ - وإما لأنه مذعور أمام الحدث فقد أصابه الخرس ثم اللامبالاة^(٢).

هذه الآراء المتباينة تبين خطورة موقف الغزالي من حدث ضخم. ومما يدعم خطورة هذا الموقف أمران هامين:

- ١ - قيمة الغزالي كمفكر ومكانته في العالم الإسلامي إلى درجة أن متغومري وات يرى فيه ثاني أعظم رجل في الإسلام بعد الرسول^(٣).
- ٢ - انخراطه في أحداث عصره السياسية فكراً وممارسة إذ كان قيماً على "النظامية" أشهر مدارس بغداد، وكان على صلة بالوزير نظام الملك أشهر وزراء عصره، وكثيراً ما كان الخليفة يستشيريه في بعض القضايا الخطيرة.

أوضاع العصر

تميّز النصف الثاني من القرن الخامس الهجري بجملة من الأحداث السياسية والدينية والعسكرية ارتبطت أساساً بالخلافة العباسية من حيث علاقتها بالسلطة السلجوقية، وبالاضطرابات المذهبية العنيفة التي كانت تشهدها العاصمة بغداد، وبالتهديد الشيعي والزحف الإفرنجي.

لذلك وأسوة بكل دارسي الغزالي، لا ينبغي إغفال الظروف السياسية التي عاصرها وعاشها في تحديد موقفه من الجهاد. هذه الظروف التي تلتقي بصفة واضحة بالمنعرجات الخطيرة التي عرفتها حياته^(٤).

I - وضعية الخلافة العباسية بعد دخول السلاجقة إلى بغداد

دخل السلاجقة بغداد في ظل حكم القائم (٤٢٢ - ٤٦٧ هـ)؛ ولقد اختلف المؤرخون المسلمون في تحديد أسباب هذا الدخول، ففريق يقول إن دخولهم كان بطلب من الخليفة

(١) مقدمة كتاب القسطنطين المستقيم، ط١، تحقيق الأب فكتور شلحت، بيروت، ١٩٥٩، ص ٣٢.

(٢) «الغزالي بين فكر القطيع وسياسة الإقطاع»، الفكر العربي المعاصر (بيروت)، العدد ٥٦ - ٥٧، ١٩٨٨، ص ٥٧.

(٣) M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, 1962, p. 114.

(٤) H. Laoust, *La politique de Gazali*, op. cit., p. 11.

نفسه^(١). وفريق يقول إن الوزير ابن المسلمة هو الذي طلب منهم ذلك^(٢). ومهما يكن من الأمر فإن دخول السلاجقة بغداد، سواء كان ذلك بطلب من لحليقة أو من وزيره، إما هو لإنقاذ الخليفة وإنقاذ أهل السنة من التهديد الشيعي البويهى والفاطمي^(٣). وأمام هذا الزحف السلجوقي ظل القائم يذكر بأن الخلافة هي المؤسسة الشرعية الوحيدة ولا أحد يمارس السلطة إلا بتفويض منها، وأن دورها هو حماية الدين كما حدده الاعتقاد القادري. ولتنفيذ هذه السياسة اعتمد القائم على وزيره ابن المسلمة الذي عينه سنة ٤٣٧هـ وقد كان ذا كفاءة إدارية عالية، وجمع في أن يجمع حوله الماوردي الشافعي والقاضي أبا يعلى الحبلي والمحدث الأشعري الخطيب البغدادي.

(١) السلاجقة والخليفة:

رغم ترحيب العباسيين بدخول السلاجقة بغداد فإن خلافات عديدة قامت بين الجانبين، ولعل هذه الخلافات هي التي أخرت استقبال الخليفة للسلطان بثلاثة عشر شهراً إذ لم يستقبله إلا سنة ٤٤٩هـ.

بدأت أولى الخلافات عندما نقض السلاجقة وعدهم لابن المسلمة بعدم التعرض للملك الرحيم آخر الأمراء لبويهيين، إذ قبضوا عليه وقتلوه. ورغم محاولة طغرلبيك تجاوز الأمر بزواجه بابنة الخليفة، ورغم قرار ألب أرسلان (٤٥٥ - ٤٦٥هـ) خليفة طغرلبيك بتنفيذ لوعود السابقة بغزو بلاد الشام والقضاء على الفاطميين، عادت الخلافات من جديد عندما اتهم أبو شجاع وزير المقتدي (٤٦٧ - ٤٨٧هـ) السلاجقة بشامحهم مع أهل الكتاب إلى درجة أن كثيراً منهم وصلوا إلى ماصب هامة، وقد توصل أبو شجاع إلى جز الخليفة معه في هذا الخصام^(٤). الخلاف تعمق عندما حاول السلطان ملكشاه (٤٦٦ - ٤٨٥هـ) إجبار الخليفة المقتدي على تعيين حفيده (ابن ابنته التي تزوجها الخليفة سنة ٤٤٧هـ) أبي الفضائل جعفر خليفة له. وأمام رفض المقتدي المدعوم بالوزير نظام الملك غادر السلطان بغداد إلى أصفهان ولدى عودته طلب من الخليفة مغادرتها إلا أنه توفي في ظروف غامضة قبل أن يعرف رد فعل الخليفة^(٥).

(٢) الخلافات السلجوقية:

وفاة السلطان ملكشاه في ظروف غامضة ليست إلا مظهراً من مظاهر الخلافات

(١) ابن الجوزي، المنتظم، ١٦٣/٨.

(٢) ابن الأثير، الكامل، ٢٥٤/٩.

(٣) ابن الحوزي، المنتظم، ١٦٤/٨.

(٤) نفسه، ٥٥/٩.

(٥) ابن الأثير، الكامل، ٨٧/١٠.

الدموية التي كانت تشق الأسرة السلجوقية. أبرز هذه الخلافات كانت بين السلطان ملكشاه ووزيره نظام الملك^(١) وقد أودت بحياتهما^(٢)، وكانت لها تبعات لعل أهمها غتيال الوزير تاج الملك بعد أن اتهم بقتل نظام الملك^(٣). هذه الخلافات تجددت عندما سيطر السلاجقة على بلاد الشام إذ اصطدموا بالنزعة التوسعية لسليمان بن قنلمش زعيم السلاجقة الروم. إذاً العلاقة بين السلاطين والأمراء والوزراء السلاجقة كان يحكمها العنف والقتل ويكفي أن نشير إلى أن السلاطين الثلاثة الذين عاصروهم الغزالي، طغرليك وألب أرسلان وملكشاه، لم يفرضوا أنفسهم إلا بعد التخلص من كل منافسيهم وقد كانوا من عائلة واحدة^(٤).

II - الاضطرابات المذهبية

(١) الصراع الحنبلي الأشعري:

انتقل لصراع المذهبي بمجىء السلاجقة إلى داخل المذهب السني نفسه. فقد رفض الحنابلة سياسة السلاجقة المشجعة للمذهب الأشعري رغم أن هؤلاء حاولوا استمالتهم قبل دخولهم بغداد^(٥).

شهدت الفترة الممتدة من ٤٦١هـ إلى ٤٧٠هـ أهم تجليات هذا الصراع الأشعري - الحنبلي. ففي سنة ٤٦١هـ ظهرت "فتنة" ابن عقيل، وفي سنة ٤٦٩هـ "بدأت" "فتنة" ابن القشيري.

فتنة ابن عقيل:

هو الشيخ أبو الوفاء بن عقيل (ت ٥١٣هـ / ١١١٩م) من كبار الحنابلة. نعت الحنابلة عليه لترقه إلى أبي علي بن الوليد المتكلم المعتزلي (ت ٤٧٨هـ) وانهموه بالاعتزال... وجرت بينه وبينهم فتنة طويلة وتأذى بسببها جماعة منهم...^(٦). ولم تسكن الفتنة إلا في المحرم من سنة ٤٦٥هـ حين حضر أبو الوفاء إلى الديوان

(١) بن الجوزي، المنتظم، ٣٢٣/٨.

(٢) ابن الأثير، الكامل، ٨٤/١٠.

(٣) نفسه، ٨٩/١٠.

(٤) حول صراعات السلاطين والوزراء والأمراء السلاجقة، انظر على سبيل المثال: ابن الجوزي، المنتظم، ١٩٠/٨ - ١٩١ و ٣١٧ و ٣٢٣.

(٥) سنة ٤٤٥هـ أدان طغرليك بنحريض من وزيره الكندوري (ت ٤٥٦هـ) الأشعرية وذلك في نيسابور. وتبدو هذه العملية وكأنها لاستمالة الحنابلة الذين كان لهم آنذاك حضور معتبر في بغداد؛ انظر ابن لجوزي، المنتظم، ١٥٧/٨ - ١٥٨.

(٦) بن كثير، البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٥٦١.

وأعلن توبته من الاعتزال وأنه رجع عن اعتقاده كون الحلاج من أهل الحق والخير... (١).

فتنة ابن القشيري:

أبو نصر القشيري فقيه شافعي (ت ٥١٤هـ / ١١٢٠م) قدم من نيسابور إلى بغداد سنة ٤٦٩هـ وجلس في "النظامية" وأخذ "يذم" الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم. هذه "لتهمة" قسمت علماء الذين فريقين:

* أصدر ابن القشيري وعلى رأسهم أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) وأبو سعد النيسابوري الصوفي (ت ٤٧٩هـ).

* خصومه: الشريف أبو جعفر شيخ الحنابلة (ت ٤٧٠هـ) وأبو عبد الله بن جرادة الحنبلي (ت ٤٧٦هـ).

وقد وجد الخليفة نفسه في وضعية حرجية بين هاتين الكتلتين. فمن ناحية هناك "العوام" الذين يدعمون خصوم ابن القشيري، ومن ناحية أخرى فإن أنصار ابن القشيري يتمتعون بتأييد الوزير نظام الملك. وقد تطورت الوضعية إلى حد العنف وانتهى الأمر برحيل ابن القشيري عن بغداد (٢).

هذه الصراعات كانت غالباً ما تخرج الخليفة إذ يجد نفسه هدفاً لكل هذه الخصومات، فمن ناحية هناك الأشاعرة المدعومون من قبل السلاجقة، ومن ناحية أخرى هناك الحنابلة المدعومون من العوام.

٢) الخطر الشيعي:

في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وإد ما استثنى نجاح داعي الدعاة "المؤيد في الله" في إقامة الخطبة للفاطميين ببغداد، يمكن القول بأن التهديد الفاطمي للخلافة العباسية قد زال نتيجة استيلاء السلاجقة على بلاد الشام، ونتيجة كذلك لدخول الخلافة الفاطمية طوراً من الضعف والفوضى (٣) توج بالانقسام الذي ظهر داخل لمذهب الإسماعيلي سنة ٤٨٣هـ، والذي برز على إثره الحسن بن الصباح (ت ٥١٨هـ) الذي أنشأ فرقة "الغداوية" بعد أن استولى على قلعة أَلَمُوت Alamut جنوب بحر قزوين وانطلق منها

(١) نفسه، ج ١٢، ص ٥٧١. ولمزيد من التفاصيل حول ابن عقيل، انظر: George Makdisi, *Imn Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIème/Vème siècle de l'Hégire*, Damas, 1963

(٢) بن كثير، البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٥٨٤.

(٣) من أهم أسباب ومظاهر ضعف الخلافة الفاطمية في تلك الفترة كثرة المجاعات والأوبئة. انظر: أحمد السعيد الصاوي، مجاهات مصر الفاطمية: أسباب ونتائج، بيروت، دار النضام، ١٩٨٨، ص ٦١ وما بعدها

في نشاطه المسلح ضد السلاجقة^(١). وبذلك برز خطر جديد تمثل في هذه النزعة الجديدة التي أطلقت عليها تسميات عديدة (باطنية - تعليمية - فداوية - حشاشون)، وهذه النزعة كان خطرهما فكرياً وعسكرياً. فتوجهت بفكرها لنقض الأسس النظرية للخلافة العباسية السنية إذ إن الفكرة الرئيسية لدى "الباطنية" هي إنكار قسرة العقل ولشك فيها لجعله يرضخ إلى تعاليم الإمام^(٢). وتوجهت بنشاطها العسكري إلى السلاجقة (قتل الوزيرين نظام الملك وفخر الملك...).

ورغم محاولات السلاجقة المتكررة للقضاء على أتباع الحسن بن الصباح^(٣) فإن نشاط الباطنية استمر إلى منتصف القرن السابع للهجرة.

III - الغزو الصليبي لبلاد الشام

مع مجيء السلاجقة بدأ الوعي بالجهاد يذب من جديد في نفوس المسلمين. ولقد استطاع السلاجقة في الفترة الممتدة من دخولهم بغداد إلى سنة ٤٩٠هـ، تاريخ بداية الهجمة الصليبية على الشام، استرحاع شمال الشام كله من أيدي البيزنطيين، بل دخلوا آسيا الصغرى وتمكنوا من أسر الإمبراطور البيزنطي في معركة ملازجرد الشهيرة، وهو أمر يحدث لأول مرة في تاريخ الحروب الإسلامية - البيزنطية. إلا أنه ابتداءً من ٤٩٠هـ ستخذ هذه الحروب منحرفاً جديداً إذ ستتحول إلى حرب صليبية^(٤). وقد تمكن الصليبيون من السيطرة على كل بلاد الشام في سنوات قليلة مستفيدين من تدهور أوضاع الخلافة ومن تخاذل الأمراء السلاجقة وصراعاتهم المزمنة.

هذه الأحداث الخطيرة التي عاشتها الخلافة العباسية في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري لم يولها الغزالي نفس الأهمية إذ إنه تعامل مع الحدث الثالث بكل سلبية ولا مبالاة. ورغم أنه ألف كتاب الوجيز في الفقه الشافعي سنة ٤٩٥هـ، أي بعد الغزو بنحو

(١) حول حركة الحسن بن الصباح نظر: Bernard Lewis, *Les Assassins: Terrorisme et politique dans l'Islam*, Traduction de Annick Pelissier, Paris, Ed. Berger - Levrault, 1982.

(٢) H. Laoust, *La politique de Gazali*, op. cit., p. 80.

(٣) حول شخصية الحسن بن الصباح انظر: B. Bouthoul, *Le Grand Maître des Assassins*, Paris, Librairie Armand Colin, 1936.

(٤) الواقع أن هذه الحرب سبقها بعض المعارك التي مهّمت لها وكانت ذات طابع صليبي غير معلن. انظر على سبيل المثال: ابن الأثير، *الكمال*، ٨/ ٢١٣ و ٢٢٠ - ٢٢١.

خمس سنوات^(١)، فإن الفصل الذي عقده للحديث عن الجهاد لا نستشف منه أي اهتمام بالحديث.

موقف الغزالي من الجهاد

(١) وجوب الجهاد:

«هو واجب على الكفاية في كل سنة مرة واحدة في أهم الجهات»^(٢). و«إن وطأ الكفار داراً للمسلمين تعين على كل من له مئة قتالهم حتى العبد والمرأة»^(٣).

(٢) كيفية الجهاد:

«يجوز نصب المنجنيق على قلاع الكفار وكذلك إضرام النار وإرسال الماء. ولا يجوز الانصراف من صف القتال إن كان فيه انكسار للمسلمين»^(٤). ويجوز إهلاك كتبهم التي لا يحل الانتفاع بها.

الملاحظ أن الغزالي لم يفرد باباً للحديث عن الغنيمة وإنما ذكرها ضمن «كيفية الجهاد» وضبط لها مجموعة من الأحكام منها أنه:

أ - «يجوز الانتفاع منها قبل قسمتها ما دام الجند في دار الحرب»^(٥).

ب - «يجوز الإعراض عن الغنيمة قبل القسمة لا بعدها ومن أعرض عن الغنيمة قدر كأن لم يكن، وقسم على الباقيين ولو مات قبل الإعراض قام الوارث مقامه»^(٦).

ج - «أراضي الكفار تملك بالاستيلاء». وفي هذا الحكم يتحدث الغزالي عن أرض لعراق ومكة^(٧).

(٣) ترك القتال والقتال بالأمان:

وهو يرى أن «الأمان مصلحة في بعض الأحوال، ومكيدة من مكائد القتال في المبارزة. ويصح الأمان من كل مؤمن مكلف حتى العبد. ويعتد باللفظ والكتابة والإشارة

(١) M. Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres d'Al Gazali*, Beyrouth, 1959, p. 49.

(٢) الغزالي، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، مصر، مطبعة الزاجي، ١٣١٨هـ، ١١٤/٢.

(٣) نفسه، ١١٥/٢.

(٤) نفسه، ١١٦/٢.

(٥) نفسه، ن. ص.

(٦) نفسه، ١١٧/٢.

(٧) نفسه، ن. ص.

المفهمة . . . وشرط الأمان أن لا يزيد على سنة^(١) .

٤) عقد الجزية والمهادنة:

* الجزية: حدد الغزالي للجزية خمسة أركان:

أ - نفس العقد «هو أن يقول نائب الإمام أقررتمكم بشرط الجزية والاستسلام، ويذكر مقداره فيقول الذمي قبلت . . . وعقد الجزية غير لازم من جانب الكفار، بل لهم الالتحاق بدارهم إذا شاؤوا»^(٢) .

ب - العاقد: وهو الإمام .

ج - فيمن يعقد له «كل كتابي عاقل بالغ حر ذكر مثاقب للقتال قادر على أداء الجزية»^(٣) .

د - في البقاع «يقرون في سائر البلاد إلا بالحجاز وهي مكة والمدنة والسامرة ونحو ومخاليفها والطائف وخيبر . . .»^(٤) .

هـ - في مقدار ما يجب عليهم: ويرى أن واجباتهم خمسة:

أ - الجزية: ويستوي فيها الغني والفقير وللإمام أن يماكس بالزيادة ما شاء^(٥) .

ب - الضيافة: للإمام أن يوظف عليهم ضيافة الطارقين من المسلمين بشرط أن يذكر عدد الضيف ومقدار طعامه وأدمه وجنسه وقدر علفه ومنزله ومدة مقامه^(٦) .

ج - الإهانة: أي «أن يطأطأ الذمي رأسه عند التسليم فيأخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهازمه وهو واجب . . . لكن يجوز إسقاط هذه الإهانة مع اسم الجزية عند المصلحة بتضعيف الصدقة»^(٧) .

د - «يجوز أخذ العُشر من بضاعة تجار أهل الحرب . ويجوز الزيادة . ويجوز النقصان إلى نصف العُشر عن الميرة ترغيباً لهم في التكاثر وكل ما يحتاج إليه المسلمون»^(٨) .

هـ - الخراج: لا يسقط الخراج عنهم إلا بالإسلام^(٩) .

(١) نفسه، ١١٩/٢ .

(٢) نفسه، ١١٩/٢ .

(٣) نفسه، ١٠٢/٢ .

(٤) نفسه، ١٢١/٢ .

(٥) نفسه، ن . ص .

(٦) نفسه، ن . ص .

(٧) نفسه، ن . ص .

(٨) نفسه، ن . ص .

(٩) نفسه، ١٢٢/٢ .

بعد بيان أركان الحزبة بضيف الغزالي حكم عقد الذمة على المسلمين وعلى الكفار : حكمه على المسلمين هو وجوب الكف عنهم... وعدم التعرض لكنائسهم وخمورهم وخنائزهم ما لم يظهروها^(١). أما حكمه عليهم فخمسة أمور:

١ - وجوب نقض كنائسهم إلا في حالات استثنائية.

٢ - ترك مطاولة البناء.

٣ - يمنعون من ركوب الخيل ولبغال الفيسة.

٤ - يلزمهم الغيار.

٥ - يلزم الذمي الانقياد للحكم إذا زنى بمسلمة أو سرق مال مسلم^(٢).

* المهادنة: لعقد المهادنة شروط وأحكام: أما الشروط فهي أربعة:
أ - أن لا يتولاه إلا الإمام.

ب - أن يكون للمسلمين إليه حاجة.

ج - أن يخلو عن شرط فاسد كشرط ترك مسلم في أيديهم أو مال مسلم في أيديهم.

د - «المدة لا تزيد على أربعة أشهر على الصحيح... وإن كان بالمسلمين ضعف جاز إلى عشر سنين ولا يزداد عليه على الصحيح. وأما الأحكام فهي الوفاء بالشرط الصحيح»^(٣).

نلاحظ أن الفصل الذي عقده الغزالي للحديث عن الجهاد هو مجرد حرص على الاستمرار النظري لمقولة الجهاد بعد أن تعطلت في الواقع. وهو حديث مغرق في المثالية وليس له ما يسنده من واقع الغزالي وعصره. ورغم ذلك فإننا نلمح فيه إحساساً واضحاً بتفوق المسلمين حضارياً وثقافياً وبأفضلية الفرد المسلم على غيره، ويظهر ذلك بكل وضوح في مسألتَي الجزية والمهادنة.

أسباب "الصمت"

هل كانت سلبية الغزالي لامبالاة وتخلياً عن الجهاد؟ وهل لهذه السلبية علاقة بأزمته انفسية كما يرى عمر فروخ؟ وهل هي ناتجة عن ضخامة الحدث وفضاعته؟
ثمّة لحظة في حياة الغزالي كانت محددة في مجرى حياته وفكره وهي أزمة سنة

(١) نفسه، ن. ص.

(٢) نفسه، ن. ص.

(٣) نفسه، ١٢٣/٢.

٤٨٨هـ، فما سبقها بمهّد لها وما لحقها نتائج لها.

عندما دخل الغزالي بغداد سنة ٤٨٤هـ وكلفه نظام الملك بإدارة "النظمية"، كانت الوضعية متأزمة، ولعل أبرز مظاهر هذا التأزم الصراع المبرر حول السلطة بين السلاجقة أنفسهم وبين السلاجقة والحليفة بالإضافة إلى الصراعات المذهبية العنيفة. والغزالي لم يكن بمعزل عن هذه الأحداث، فالنظامية التي عيّن للتدريس بها لم تكن مجرد مدرسة لتدريس الفقه الشافعي وإنما لعبت أيضاً دوراً سياسياً ودينياً لا بأس به^(١). ونظام الملك الذي كان يعين المدرسين في النظامية من دون تدخل الخليفة أو حتى استشارته يجعل من المعينين لإدارة المدرسة ذوي مكانة هامة في بغداد.

يتجلى انخراط الغزالي في أحداث عصره وانشغاله بها في مواقفه العملية وكذلك في كتاباته وفتاويه. ولعل ما كان يشغله بالدرجة الأولى وضعية الخلافة في علاقتها بالسلاجقة وبالصراعات المذهبية. ولذلك سعى إلى التخفيف من حدة الصراع بين السلاجقة والخلافة كما سعى إلى التخفيف من حدة الصراعات المذهبية.

(١) السعي إلى تجاوز الخلافات المذهبية:

بدأ الغزالي لتدريس بنجاح كبير. وكان كثير من كبار الفقهاء يحضرون دروسه، نذكر من بينهم بالخصوص أبا الخطاب الكلّوذاني (ت ٥١٠هـ) وابن عقيل، وهما حنبلان. إن حضور هذين الفقيهين يعني رغبة الغزالي في تجاوز الخلافات المذهبية التي كنت تعصف ببغداد. ومما يدعم هذه الرغبة أنه رفض لعن يزيد بن معاوية عندما استفتي في أمره واكتفى بأن طلب له المغفرة والرحمة^(٢). وهذا الموقف يعود إلى حرصه على عدم إثارة الحنابلة الذين يدافعون عن معاوية وابنه يزيد.

(٢) السعي إلى توحيد السلطنة والخلافة:

بقدر ما كان الغزالي على وعي بقوة السلاجقة^(٣) كن مدركاً لتجاوزاتهم وقد كانت كثيرة لعل أبرزها:
- الظلم والتغطرم^(٤).

(١) حول "نظامية" بغداد وغيرها من النظاميات والمدارس انظر: G Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburgh University Press, 1981.

(٢) انظر نص الفتوى في: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، الكويت، ط ٢، ١٩٧٧، ص ٤٧ - ٤٨.

(٣) فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، د.ت، ص ١٨٢.

(٤) فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، ترجمها عن الفارسية نور الدين آل علي، تونس، الدار التونسية للنشر ١٩٧٢، ص ٦٨ - ٦٩ و ١٠١.

- التهاون في أداء الفرائض الدينية^(١).
 - التكلف ووضع الألقاب والخطابات^(٢).
 - استخدام العلمان الأتراك لمقاصد غير مشروعة^(٣).
 - الجور في الضرائب^(٤).
- رغم كل هذه التجاوزات^(٥) فإن الغزالي لم يرَ في ذلك مشكلة بما أنهم كانوا يقارمون كل أعداء الخلافة مما يضمن استمراريتها. ثم إنه يرى أنه لا يجب أن نعيد مأساة علي (الشرعية) ومعاوية (القوة) إذ عوض التفاهم تقاتلاً^(٦). لذلك حرص في عديد مؤلفاته على ضرورة المحافظة على ازدواجية السلطة، بل إنه ينظر للسلطنة مثلما ينظر للخلافة^(٧).

٣) السعي إلى مقاومة الباطنية:

كل هذه الرغبة الملحة في تجاوز الخلافات المذهبية والصراعات السياسية إنما كان الغرض الأساسي منها تقوية الخلافة لمقاومة الخطر الباطني الصاعد آنذاك، وهو الخطر الرئيسي الذي كان يهدد الخلافة في رأيه. وقد ظل الغزالي طوال حياته وفي كل مؤلفاته تقريباً^(٨) يدعو إلى محاربة الباطنية بكل الوسائل الممكنة بما في ذلك السيف^(٩) إلى درجة أنه استبطن أساليبهم وكثيراً من مقولاتهم^(١٠). وكان هدفه الأساسي مقاومة بذور الشك التي زرعها دعوتهم في قلوب الناس وتجميع المؤمنين حول الرسول وبالتالي خليفته العباسي لمواجهة محاولات الباطنية تجميع الناس حول الإمام المعصوم^(١١). وقد اقترح على

(١) نفسه، ص ٧٢.

(٢) نفسه، ص ٦٧.

(٣) نفسه، ص ٩٧.

(٤) نفسه، ص ١٠١.

(٥) كتاب التبر المسبوك في نصيحة الملوك يوفر صورة شاملة عن تجاوزات السلاجقة وانظر كذلك الباب السادس من الجزء الخامس من إحياء علوم الدين (القاهرة، مطبعة دار الشعب). وفي المصدر التاريخي انظر: ابن الأثير، الكامل، ٢٤٩/٩؛ ابن لجوزي، المنتظم، ١٦٦/٨.

(٦) فضائح الباطنية، ص ١٨٤.

(٧) ألف الغزالي فضائح الباطنية لإثبات شرعية خلافة المستظهر بالله، وألف نصيحة الملوك لإثبات شرعية السلطنة السلجوقية.

(٨) ألف الغزالي كتاباً عديدة للرد على الباطنية منها القسطاس المستقيم - فضائح الباطنية - حجة الحق - مفصل الخلاف - الدرر المرقوم...

(٩) فضائح الباطنية، ص ٢.

(١٠) H. Laoust, *Politique...*, op cit., p. 370.

(١١) فضائح الباطنية، ص ١٤٢ - ١٤٥.

الخلافة في ما اقترحه تعيين قائم بالحق في كل قطر وصقع لمقاومة دعاة المبتدعة^(١). لقد كانت الباطنية أشد تهديداً من أي خطر آخر، فهم حسب رأيه «عنصر مقنق للعقيدة من دأخلها»، شأنهم شأن الفلاسفة الذين شنّ عليهم الغزالي حملة عيفة^(٢).

(٤) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يبدو الغزالي قد كزس حياته لإصلاح أوضاع الخلافة من خلال حرصه على تقويتها لموجهة المشككين فيها. إلا أنه وبعد أربع سنوات من الإقامة ببغداد قرر الرحيل والعزلة رغم أنه كان يحظى بإقامة مريحة واحترام كبير^(٣).

من الواضح أن الفترة القصيرة التي قضاها في بغداد كانت محددة في تفكيره وسلوكه إذ كشفت له عن عمق الأزمة التي كانت تعانيها الخلافة العباسية، ولعل رحيله إلى الشام واختياره العزلة كان رد فعل على هذه الأزمة. إذاً رغم علاقة الغزالي «الطيبة» بالسلاجقة والخليفة فإنه قد اضطر إلى مغادرة بغداد بعد فترة قصيرة من الإقامة بها ولتدريس في النظامية، وهذا الرحيل لا تعذمه الخلفيات السياسية رغم أن الغزالي حرص في المنقلد من الضلال على أن يقدم أسباباً دينية خالصة لقراره هذا^(٤).

هذه الخلفيات السياسية نجدها خاصة في كتاب الإحياء وهو نتاج فترة العزلة^(٥) وفي بعض رسائله إلى الوزراء والأمراء السلاجقة:

١ - فساد العلماء: إذا كان العلماء في الإسلام هم ورثة الأنبياء وأدلة الطريق فإنه لم يبق منهم في عصر الغزالي إلا المترسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان فصاروا. يرون المعروف منكراً والمنكر معروفاً^(٦). لذلك نعتهم الغزالي بـ«علماء السوء»^(٧) الذين يجزّون وراءهم بالضرورة فساد الأمراء، وفساد الأمراء يقضي إلى فساد العامة^(٨).

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، مكتبة الحسين التجارية، د.ت، ص ٨.

(٢) تهافت الفلاسفة، تحقيق الأب موريس رويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط ٢، ١٩٦٢، ص ٤٨ وما بعدها، وص ١٦٤ وما بعدها، وص ٢٣٥ وما بعدها.

(٣) H. Laoust, *Politique...*, op. cit., p. 55.

(٤) المنقلد من الضلال، تحقيق عبد الكريم المران، تونس، الدار لتوسية للنشر، ١٩٨٤، ص ٣٢ - ٣٣.

(٥) M. Bouyges, *Essai...*, op. cit., pp. 41-44.

(٦) إحياء علوم الدين، القاهرة، مطبعة دار الشعب، د.ت، ج ١، ص ٢. ونظر كذلك: التبر المبيوك في نصيحة الملوك، بيروت، دار ابن زيدون، ١٩٨٧، ص ٢٢ - ٢٣.

(٧) إحياء علوم الدين، ٩٨/١.

(٨) نفسه، ١٢٧٥/٧.

٢ - فساد السلاطين: يتمثل هذا الفساد في أن أغلب ممتلكاتهم غير شرعية^(١)، فالذي يقبل مال السلاطين ظالم بكل الأحوال^(٢)، والذي يجيب دعواتهم إلى الطعام ظالم كذلك^(٣)، وأما الذي يجالسهم فهو يعصي الله في الأرض^(٤).

٣ - فساد العامة: عقد الغزالي صفحات طويلة لتعداد مزايا العزلة ومن خلالها كشف عن عمق أزمة مجتمعه من غيبة ونميمة ورياء وسكوت عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥)، ومن فتن وخصومات وتعصبات^(٦) وكذب وطمع^(٧) وحمق^(٨). ومما زاد الأمر خطورة إعراض الناس عن النصيح^(٩).

رحيل لغزالي عن بغداد إذاً هو رد فعل ضد مجتمع منهار سياسياً ودينياً وأخلاقياً، ويتحمل العلماء والسلاطين دوراً في ذلك. إن مجتمعاً يمثل هذا الفساد لا يمكنه رد خطر الباطنية المتصاعدة وكذلك أي خطر خارجي يتهدهد ما لم ينقذ نفسه من الانهيار. وبما أن الحكم الخلفي كان يحضر ويتهاوى إذ هم الخليفة الوحيد هو البقاء في السلطة، وأما دعم السلاجقة له فلتبرير ممارساتهم وإضفاء الشرعية عليها، وبما أن قوة السلاجقة العسكرية كان يعوزها التكوين الديني الصحيح والعقيدة الراسخة الحقة، لم يبق للغزالي من ملجأ إلا المؤمن الفرد الذي يدعوه إلى لدخول في حرب الجهاد الأكبر، جهاد النفس، أي التصوف، فعلى المرء حينئذ أن يشتغل بإصلاح نفسه وذلك أولى^(١٠): يقول في إحدى رسائله إلى فخر الملك ابن الوزير الشهير نظام الملك: «اعلم أن هذه أيام الفترة وآخر الزمان ومنتهى أعمال الدنيا للآخرة فلا بد لكل أحد وقت الفترة من حصن. فقوم جعلوا حصونهم من الخيل والجيش والرماح والسيوف، وقوم من النعم والأموال وإقامة الجدران الرفيعة والأبواب الحديدية. وقوم تحصنوا بقلوب الدراويش ودعاء الفقراء. وإن الله تعالى برهن على خطأ الفرقة الأولى بأحوال "بزغش" و"برسق" و"أرغش" و"قشمش"^(١١) وغيرهم حتى علموا أن الخيل والجيش لا تدفع بلاء السماء. وبرهن على خطأ الفريق الثاني بحال

(١) نفسه، ٨٠٤/٥.

(٢) الرسائل، ص ١٣٨.

(٣) الإحياء، ٦٦٩/٤.

(٤) الرسائل، ص ١٤٤.

(٥) الإحياء، ١٠٥٠/٦.

(٦) نفسه، ١٠٥٦/٦.

(٧) نفسه، ١٠٥٩/٦.

(٨) نفسه، ١٠٦٢/٦.

(٩) نفسه، ١٠٥٠/٦ و ١٠٦١.

(١٠) نفسه، ١٠٦١/٦.

(١١) هم قواد الجيش السلجوقي. انظر: بن الأثير، الكامل، ١٣٤/١٠.

عميد طوس وغيره ليعلموا أن الجدار الرفيع والباب الحديد وجمع النعمة لا يدفع البلاء بل يكون سبباً للبلاء... ومن حال عميد خراسان جعل برهاناً لصواب الفريق الثالث حتى علموا أن إعطاء إناء من الشرية ورغيفاً من الشعير إلى درويش يفعل ما لم يفعل مائة ألف دينار ومائة ألف راكب، فإنه يردع السيوف والسهام. وليعلم الناس أنه لا بد من تعبئة جيش من سهام الليل لا من سهام الخيل^(١).

طيلة سنوات العزلة وقف الغزالي يقوم واقع المسلمين فتبين له أن كل التعاليم الدينية وكذلك الفرائض والواجبات لا معنى لها إذا لم يتم تغيير طبيعة الإنسان انفراد. وقد لاحظ بكل حزن وسخط أن الناس في عصره يجهلون الشرع في كل أرجاء الخلافة^(٢) وأن النبوة تعطلت والديانة اضمحلت والضلالة فشت والجهالة شاعت^(٣).

وعلى هذا الأساس تفهم لماذا صمت الغزالي ولم يبال بالهجمة الصليبية على بلاد الشام، فالجهاد أصبح له مجال آخر وأهداف أخرى. إنه يعني الصمود أمام كل ما من شأنه أن يشق وحدة المسلمين ويهدد عقيدتهم، ولا يكون ذلك في رأيه إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذلك أن كتاب الإحياء ورغم أنه يدعو إلى التصوف فإنه يشتمل على دعوة إلى أخلاق اجتماعية. «إن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أشد على الله من ترك الجهاد»^(٤). فقد ورد عن الرسول قوله: «ما أعمال البر والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا كنفثة في بحر لحي»^(٥) وإذا كان الجهاد لدى الغزالي يعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن للمجاهد صورة أخرى: «إن لله مجاهدين أفضل من الشهداء وأحياء مرزوقين يمشون على الأرض يباهي الله بهم ملائكة السماء... وهم الأمرون بالمعروف والنهون عن المنكر»^(٦) وأفضل الشهداء لديه رجل قدم إلى والٍ جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله... ومنزلته في الجنة بين حمزة وجعفر^(٧).

ولم يكتف الغزالي بأن دعا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل إنه قدم الطرق العملية لذلك^(٨) حتى يفهم الناس دينهم على أسس سليمة وحتى يعود للإسلام محده

(١) الرسائل، ص ٦٧ - ٦٨.

(٢) الإحياء، ١١٨٦/٧.

(٣) نفسه، نفس الصفحة.

(٤) نفسه، ١١٩٠/٧.

(٥) نفسه، ن. ص.

(٦) نفسه، ١١٩٣/٧ - ١١٩٤.

(٧) نفسه، ١١٩٤/٧.

(٨) وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يوكلها الغزالي إلى المحتسب الذي أصبحت وظيفته دينية منذ لخليفة العباسي المأمون.

الغابر . وهذه الطرق متوافرة في كتاب الإحياء الذي هو عبارة عن دائرة معارف للعلوم الدينية .

لقد ساهمت رحلات الغزالي في أرجاء كثيرة من بلاد المسلمين في اطلاعه الواسع والعميق على أحوال الخلافة . وكان في كل مكان يحلّ به تطلعه مشاهد الظلم واللامبالاة والتعصب الأعمى والرياف والتفاق والعمل للدنيا دون الآخرة . . . لذلك قدّر أن الحل الجذري والحوهري لكل أزمت الخلافة ، بما في ذلك الغزو الصليبي ، هو جهاد النفس وإصلاح الأوضاع الداخلية . وكتاب إحياء علوم الدين - وهو أهم ما ألف الغزالي - يوفّر لنا صورة عن وضع الخلافة وكذلك الحلول المطلوبة لهذا الوضع . . .

لذلك نفهم الآن لماذا لم يبد الغزالي حراكاً تجاه الهجمة الصليبية ، ولماذا كان يرفض استعمال العنف ، ولماذا اعتبر نفسه مجدداً للدين^(١) . ولئن رسم صورة قائمة عن وضع الإسلام والمسلمين فإنه كان على إيمان عميق بتفوق الإسلام على كل الأديان وبأفضلية الفرد المسلم ، بل إن كل مؤلفاته هي تمجيد للإسلام وتعاليمه .

(١) المنقذ من الضلال ، ص ص ١٠٤ - ١٠٥ .

خاتمة الباب الأول

مقدمة

تحدث الفقهاء عن الجهاد حديثاً متفاوت الأهمية وفي ظل ظروف مختلفة نسبياً، إلا أن ما يلفت الانتباه بالدرجة الأولى تشابه مواقفهم. وإن مقارنة بسيطة بين مختلف المواقف المعروضة لا تسمح لك بالحديث عن نظريات في الجهاد، بل إن غاية ما نلاحظه بعض الفوارق والخصوصيات التي لا تمنعنا من الحديث عن نظرية عامة للجهاد شاملة لكل مواقف الفقهاء السنة والشيعة على حد سواء.

في مستوى ثان نلاحظ أن كل فقيه منهم يستند في حديثه عن الجهاد إلى كلام سابق قيل في الموضوع. فبالنسبة إلى فقهاء الشيعة يركز تفصيلهم في موضوع الجهاد بالأساس على ما قاله أو فعله أئمتهم طيلة جهادهم للكفار ولأهل البغي. أما بالنسبة إلى أهل السنة ففي خضم عرضهم لآرائهم في الموضوع عرضوا مواقف سابقين ممن كتبوا في الجهاد من رؤساء المذاهب أو غيرهم، فقد ذكر كل من أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ)، والشافعي (ت ٢٠٤هـ)، وابن حنبل (ت ٢٤١هـ)، إلخ. وهذه "الثروة" من الأحاديث والأقوال والسير تحجب في كثير من الأحيان مواقف هؤلاء الفقهاء أنفسهم، إذ لا نكاد نميز بوضوح بين ما يذهبون إليه وبين ما ذهب إليه القدماء. فهل يعني ذلك أنهم مجرد مقلدين، وأن التنظير للجهاد قد اكتمل بانتهاء الفتوحات الكبرى باكتمال المذاهب الفقهية؟

الملاحظة الثالثة البارزة للعيان هي هذه المفارقة الواضحة بين النظرية والواقع. وكنا قد بينا أن ما كتبه هؤلاء الفقهاء لا علاقة له بالوقائع التاريخية التي عايشوها وعاصروها، ويكفي أن نذكر هنا بأنهم كانوا، ينظرون لجهاد "هجمومي" مع ما يعنيه ذلك من وجود دولة قوية وأمة موحدة ومؤمنين حريصين على نشر الإسلام في إطار «تطبيق ما أمر به الله ورسوله»، في حين أن الواقع شيء آخر: خلافة ضعيفة ومهترئة، أمة مزقتها الفرق والشيخ والتناحر الداخلي، وجيش من المرتزقة موظف بالأساس لقمع المخالفين والخارجين عن السلطة المركزية. فهل يعني كل ذلك أن هؤلاء الفقهاء كانوا مثاليين ولا علاقة لهم بالواقع بتاتاً؟

I - النظرية العامة للجهاد

أبواب الجهاد والسير في المصنفات الفقهية التي عرّصنا لها غير مرتبة ترتيباً منطقياً ولا تخضع لنفس الترتيب لدى كل الفقهاء، ويغلب عليها التراكم. ثم هي ليست بنفس درجة الشمول. ولكن هذا لا يمنعنا من الحديث عن "نظرية" متكاملة في الجهاد مبنية على أسس منطقية، من ذلك شيوع نفس الفصول والعناوين في هذه المصنفات الفقهية، وشيوع نفس المصطلحات تقريباً.

(١) مشروعية الجهاد:

الجهاد في سبيل الله يرتكز أساساً على المسلّمة التالية: «إن الذين عند الله الإسلام»، ولا يقبل من المؤمن أي دين آخر لأنه دين الفطرة الإنسانية^(١). لذلك بُعث الرسول إلى الناس جميعاً وأمر وأمنته بتبليغ هذا الدين إلى العالمين كافة حتى لا يبقى على الأرض كافر واحد^(٢). والجهاد يعني الحرب، والحرب شرٌّ، ولكن عندما تقتزن هذه الحرب بهدف سام وروحي (نشر دين الله والقضاء على الشرك والكفر) تصبح مقدسة إذ هي همزة الوصل بين الله وأمنته، خير أمة أخرجت للناس. ولقد نبّه القرآن إلى ذلك عندما تحدّث عن نفور الإنسان من القتال^(٣) وإمكانية تخلفه عن الجهاد^(٤). لذلك جاءت نظرية الشهادته لتخفف من وطأة النفور من الحرب ولترغب الناس فيها^(٥).

إن الجهاد بهذه الصورة هو حرب في سبيل الله لا في سبيل الإنسان. وهي حرب تختلف عما ألفه العرب من حروب قبل البعثة المحمدية كما سنرى ذلك لاحقاً.

إنطلاقاً من كل هذا، أكد الفقهاء أن الجهاد فرض على المسلمين وهو فرض كفاية «فإذا قام به من يدفع العدو، ويغزوهم في عقر دارهم، ويحمي ثغور المسلمين سقط فرضه عن الباقيين»^(٦). ولكن إذا ما غُزي المسلمون في عقر دارهم يصبح الجهاد فرض عين^(٧).

(١) الروم، ٣٠/٣٠.

(٢) الأنفال، ٣٩/٨.

(٣) البقرة، ٢١٦/٢.

(٤) التوبة، ١١٨/٩.

(٥) الشرحي، شرح السير الكبير، ٢٠٠/١ وما بعدها.

(٦) ابن حزم، المحلى، ١٤، تحقيق عبد الرحمن الحوي، مصر، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٩ هـ.

(٧) ٢٩١/٧. وانظر كذلك العزالي: الوجيز، ١١٣/٢.

(٧) المحلى، ٢٩١/٧ - ٢٩٢.

٢) شروط القتال:

الجهاد حرب في سبيل الله. وهذه الخاصية تفترض شروطاً في القتال إذا ما جرى تجاوزها يفقد الجهاد صيغته المقدسة.

أ - شروط المجاهد:

هناك صنف من المؤمنين يستثنون من الجهاد وهم العاجز والصبي والمجنون والأثنى والمريض والأعرج والأعمى والفقير (بمعنى العاجز عن نفقات الجهاد) وكذلك العبد والجبان^(١). انطلاقاً من هذه الاستثناءات يمكن بسهولة تحديد شروط المجاهد: كل مسلم ذكر حرّ مكلف سليم العقل والجسم قادر على النفقة وشجاع، وهذه الخصلة الأخيرة انفرد بها القاضي النعمان^(٢).

إن كل هذه الشروط ترفع من قيمة المجاهد محارباً وشهيداً. فهو الذي يقاتل لأجل انتصار دين الله وسيادته على الأديان كلها: إن لجهاد باعتباره حرباً مقدسة يفترض محارباً مثالياً.

ب - قائد الجيش:

اتفق الفقهاء على وجوب القتال خلف كل أمير برّ أو فاجر أو ظالم أو جائر^(٣)، لأن «كل معصية هي أقل من تركهم (الكفار) في الكفر وعونهم على البقاء فيه» كما يقول ابن حزم^(٤)، ولأن النصر لا يحققه القائد أياً كان وإنما الله^(٥). ولكن ذلك لا يبرّر طاعة القائد إذا أمر بالمعاصي^(٦). ولا يعفيه من جملة من الشروط لا بد أن تتوافر فيه وأهمها: «الرفق بهم (المجاهدين) في السير الذي يقدر عليه أضعفهم وتحفظ به قوة أقواهم»^(٧)، «تصفح الجيش لإخراج المتخاذلين والعيون»^(٨)، ومحاربة نفسه باستمرار^(٩). وفي مقابل هذه الشروط وغيرها^(١٠)، لا بد للمجاهد من طاعة القائد وذلك لتجاوز اختلاف الآراء الذي قد

(١) دعائم الإسلام، ٤٠٢/١؛ الوجيز، ١١٣/٢.

(٢) دعائم الإسلام، ٤٠٢/١.

(٣) المحلى، ٢٩٩/٧.

(٤) نفسه، ٣٠٠/٧.

(٥) الأنفال، ١٧/٨.

(٦) دعائم الإسلام، ٤١٢/١.

(٧) الأحكام السلطانية، تصحيح النعساني الحلبي، مصر، ١٩٠٩، ص ٣٤.

(٨) نفسه، ص ٣٥.

(٩) دعائم الإسلام، ٤١٢/١.

(١٠) خصص كل من الماوردي والقاضي النعمان صفحات مطوّلة لبيان شروط القائد. انظر. الأحكام

السلطانية، ص ٤١ - ٤٢؛ دعائم الإسلام، ص ٤١٢ - ٤٣٢.

يقود المسلمين إلى الهزيمة مثلما حصل في غزوة أحد.

(٣) كيفية القتال :

* الدعوة: إن هدف الجهاد ليس إبادة الكفار وإنما دعوتهم إلى الإسلام، أو كما قال ابن حزم إخراجهم من ظلمات الجهل إلى نور الإيمان. ولذلك لا بد من دعوتهم إلى إسلام قبل قتالهم أسوة بما فعله الرسول عندما بعث رسائل إلى ملوك العالم يدعوهم إلى إسلام قبل قتالهم. ولكن المسألة تُطرح من زاوية أخرى، فبعد مرور فترة زمنية هامة على ظهور الإسلام ودعوته الناس إلى الدين الجديد، هل بقي شعب لم تبلغه دعوة الإسلام؟ وهل بقي إذن للدعوة قبل القتال من مبرر؟

في هذا المجال نسجل موقفين متميزين لدى الفقهاء: فريق يرى أن لا فائدة من دعوة الكفار قبل قتالهم إذ لم يبق إلا القلب للذين لم تبغهم دعوة الإسلام، مع اختلاف في تحديدهم^(١)، وأنه يجوز مباغتتهم كما فعل الرسول مع بني المصطلق^(٢). وفريق يرى أن من المستحسن دعوتهم. وعموماً «إذا قُوتل قوم قبل أن يُدْعَوْ وقد بلغتهم الدعوة فلا حرج»^(٣). لأن الكفار لا حقوق لهم على المسلمين باستثناء أولئك الذين تربطهم بهم معاهدات^(٤).

* صفة القتال: وقر الفقهاء تفاصيل كثيرة في صفة قتال الكفار، من ذلك بعث العيون والجواسيس^(٥)، وعقد الرايات والألوية قبل الزحف^(٦)، وإعلان الشعار قبل الحرب - ويستحسن أن يكون اسماً من أسماء الله الحسنى^(٧) -، وتقسيم الجيش إلى ميمنة وميسرة وقلب^(٨)، «وتعريف العرفاء وتنقيب القباء»^(٩)، واحتفار الخندق^(١٠)، والحصار، ونصب

(١) الأحكام السلطانية، ص ٣٦.

(٢) دعائم الإسلام، ٤٣٣/١.

(٣) نفسه، ن ص.

(٤) ابن حزم يرى أنه لا عهد للمشركين حاش الذين عاهدوا عند المسجد الحرام مستدلاً بالآية التالية: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة ٢٩/٩). انظر:

المحلى، ٣٠٧/٧.

(٥) دعائم الإسلام، ٤٣٣/١، الأحكام السلطانية، ص ٤١.

(٦) دعائم الإسلام، ٤٣٣/١، الأحكام السلطانية، ص ٣٥.

(٧) دعائم الإسلام، ٤٣٣/١.

(٨) نفسه، ٤٣٤/١.

(٩) الأحكام السلطانية، ص ٣٥. والمقصود بالعرفاء والنقباء رتب عسكرية

(١٠) دعائم الإسلام، ٤٣٣/١.

الغزادات والمنجنقيات^(١)، وإضرار النار، ورسال الماء^(٢) كل ذلك بعد أن يكون المسلمون قد استعدوا للحرب وتدرّبوا على الرمي بالقوس^(٣)، والمسابقة بالخيول والبغال والحمير، وعلى الأقدام، والمناضلة بالرماح والنبل والسيوف^(٤). وبصفة عامة يُقتل المشركون بكل ما أمكن قتلهم به^(٥).

هذه الطرق والأساليب القتالية المتعددة جوّزها الفقهاء لأن العدو الذي يقاتله المسلمون ليس عدواً عادياً، بل هو عدو الله، ولأن الأرض جميعاً وما فيها لله ولأوليائه ولا تبعاعهم من المؤمنين. فما كان من ذلك في أيدي الكفار والظلمة فأولياء الله أهله وهم مظلومون فيه وما ذون لهم بالقتال عليه^(٦). ولهذا السبب أيضاً حرّم الفرار من أمام العدو إلا في حالات معينة حددها الفقهاء بدقة^(٧).

إلا أن كل ذلك لا يبيح كل شيء في القتال وإلا أفرغ الجهاد من صفته المقدسة ومن تميزه عن بقية الحروب "الدنيوية". فالمسلم مدعو أولاً وبالأساس إلى عدم زرع الفساد في الدنيا، لذلك يُحرّم قتل النساء والأطفال والشيوخ ما لم يقاتلوا^(٨) ولا يحلّ عقر حيوانات الكفار إلا للأكل فقط^(٩). باستثناء الخيول المقاتلة والخنازير^(١٠). أما الأشجار والأطعمة ففي ذلك اختلاف، فالقاضي النعمان لا يجيز قطع الأشجار المثمرة أو حرقها إلا أن يكون ذلك من الصلاح للمسلمين^(١١). أما ابن حزم فإنه يجوّز تحريق أشجار المشركين وأطعمتهم وزرعهم مستنداً في ذلك إلى تجربة الرسول مع بني النضير^(١٢). ويضيف الغزالي إلى ذلك

(١) الوجيز، ١١٥/٢.

(٢) نفسه، ن. ص.

(٣) المحلي، ٣٥٣/٧.

(٤) نفسه، ٣٥٣/٧ - ٣٥٤.

(٥) دعائم الإسلام، ١/٤٤٠.

(٦) نفسه، ١/٤٣٩.

(٧) حالات الفرار أمام العدو هي إذا زاد عدد الكفار على الضعف (الوجيز، ١١٥/٢) أو إذا زاد على ثلاثة

(دعائم الإسلام، ١/٤٣٤) أما ابن حزم فيحرّم الفرار من المشركين ولو كانوا كثيرون العدد (المحلي،

٢٩٢/٧) ويجوّز الفقهاء الفرار كذلك إذا كان مدججاً في طار خطه لقتال وهم يستندون في ذلك إلى

الآية: ﴿ومن يؤلّهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنّم

وبئس المصير﴾ (الأنفال/١٦).

(٨) المحلي، ٢٩٦/٧؛ الوجيز، ١١٤/٢ - ١١٥؛ دعائم الإسلام، ١/٤٣٣؛ الأحكام السلطانية، ص ٤٠.

(٩) المحلي، ٢٩٤/٧؛ الوجيز، ١١٦/٢.

(١٠) المحلي، ٢١٤/٧.

(١١) دعائم الإسلام، ١/٤٣٤.

(١٢) المحلي، ٢٩٤/٧.

جوز حرق كتبهم التي لا يحل الانتفاع بها^(١).

٤) الغنيمة:

أ - مشروعية الغنيمة:

أغلب الفقهاء تحدّثوا عن مشروعية أخذ الغنيمة من الكفار^(٢). وملخص هذه المشروعية أن الأرض وما عليها ملك لله، وأن الإنسان مستخلف في "ملك الله"، وإذا هو لم يوظف ما يمتلكه لعبادة الله وتقواه يحرم عليه، وبما أن الكفار يستغلون ممتلكاتهم في الكفر، فالمؤمن أولى بها من الكافر. فالغنيمة إذاً تؤخذ من الكفار انتقاماً منهم كما يقول الغرالي^(٣). كما أن الغنائم تعتبر مكافأة من الله للمجاهد لمجهوده في سبيل نشر دينه.

ب - أصناف الغنائم وأقسامها:

تقسم الغنائم إلى أربعة أصناف أساسية:

* السلب: هو ما كان على المقتول الكافر من لباس يقيه وسلاح وفرس وأموال^(٤).

* الغنيمة: كل ما يفتت بقوة السيف ويشمل الممتلكات والأشخاص^(٥).

* الفبي: هو كل ما وصل من المشركين عفوياً من غير قتال ويشمل بالأساس الأرض^(٦).

* الثقل (ج أنفال): هو ما يتمتع به بعض المجاهدين زيادة على نصيبهم من الغنيمة^(٧).

وتقسم الغنائم إلى أربعة أقسام: الأموال والأراضي والسي والأسرى.

ج - توزيع الغنائم:

خصّص الفقهاء حيزاً لا بأس به لمسألة توزيع لغنائم (الماوردي مثلاً خصّص لها باباً كاملاً في الأحكام السلطانية). فالتساع رقعة الإسلام الجغرافية خلق مشاكل جمة في تقسيم الغنائم رغم أنه جدّت محاولة مبكرة مع الخليفة عمر بن الخطاب لتنظيم هذا التوزيع وفق

(١) الوجيز، ١١٦/٢.

(٢) دعائم الإسلام، ٤٣٩/١، ٤٥١؛ الأحكام السلطانية، ص ١٢١؛ الوجيز، ١١٦/٢؛ المحلى، ٢٩٥/٧ و ٣٣٢.

(٣) الوجيز، ١١٦/٢.

(٤) المحلى، ٣٣٥/٧، الأحكام السلطانية، ص ١٢٣.

(٥) الأحكام السلطانية، ص ١٢١.

(٦) نفسه، ن. ص.

(٧) المحلى، ٣٤٠/٧.

اعتبارات معينة^(١)، إلا أن ذلك لم يكن كافياً لتجنب عديد المشاكل المتعلقة بالمسألة وربما قد ساهمت هذه المشاكل في قتل كل من عمر وعثمان.

يتفق الفقهاء السنة والشيعه على أنه لا يستفاد من الغنمة قبل قسمتها إلا لحاجة أكيدة^(٢)، وأنه لا يجوز للمجاهد أن يتصرف في حصته من الغنائم (كالبيع أو الهبة) قبل أن تقسم^(٣)، وأن ما عسر حمله من اغنائم سواء قبل القسمة أو بعدها يحرق ويفسد ويذبح إذا كان حيواناً^(٤). أما الذين يستفيدون من الغنائم فكل من حضر الواقعة^(٥) باستثناء المرأة والصبي^(٦). وقبل تقسيمها عليهم يُستخلص منها الخمس الذي يقسم بدوره إلى خمسة أسهم: سهم يضعه الإمام حيث يرى من كل ما فيه صلاح للمسلمين، وسهم لبني هاشم وبني عبد المطلب، وسهم ليتيم المسلمين، وسهم لمساكين المسلمين، وسهم لابن السبيل من المسلمين^(٧).

وقد استمد الفقهاء مشروعية هذا التخميس من القرآن: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾^(٨) ويقسم ما تبقى من الغنمة أي أربعة أخماسها (٤/٥) على من حضر الواقعة: سهمان للفارس وسهم للراجل حسب أبي حنيفة والفاضي النعمان^(٩)؛ وثلاثة أسهم للفارس وسهم للبقية (الراجل وراكب البغل والحصار) حسب كل من مالك والشافعي وابن حزم^(١٠)؛ وثلاثة أسهم للفارس وسهمان لراكب البعير وسهم لغيرهما حسب ابن حنبل^(١١).

إن اتفاق الفقهاء على تفضيل الفارس على الراجل يُفسر -بالإضافة إلى أن الخيل هي أفضل مركوب في الحرب قبل اختراع الآلة - بامتداد تأثير القيم الجاهلية في المسلمين إذ كان للفارس قيمة كبرى في حياة العربي^(١٢). وهذه القيمة نجد لها أثراً في القرآن^(١٣). وقد شفع

(١) ابن الأثير، الكامل، ٢/٢٤٧ - ٢٤٩.

(٢) الوجيز، ٢/١١٦؛ دعائم الإسلام، ١/٤٤٦.

(٣) المحلى، ٧/٣٤١؛ دعائم الإسلام، ١/٤٤٦.

(٤) دعائم الإسلام، ١/٤٤٨.

(٥) المحلى، ٧/٣٣٠.

(٦) نفسه، ٧/٣٣٣؛ الأحكام السلطانية، ص ٣٢.

(٧) المحلى، ٧/٣٢٧.

(٨) الأنفال، ٨/٤١.

(٩) المحلى، ٧/٣٣٠.

(١٠) نفسه، د. ص.

(١١) نفسه، ن. ص.

(١٢) مصطفى ناصف، قراءة ثانية في شعرنا القديم، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨١، ص ٨٧.

(١٣) الأنفال، ٨/٦٠.

الفقهاء هذه المسألة بالحديث عن فضائل الخيل استناداً إلى الحديث النووي الشهير : «الخير معقود في نوصيها الخير إلى يوم القيامة»^(١). وإذا كان الفقهاء يتفقون في مجملهم في إجراءات توزيع الغنائم (من لأموال خاصة)، وفي تفضيل الفارس على الراجل، فإنهم قد اختلفوا في مسائل أخرى تتعلق في مجملها بالمبايا من النساء والأطفال. فهل يجوز قتل السبايا؟ وما هو مصير السبي إذا كنت من قوم ليس لهم كتاب؟ وما هو مصيرها إذا أسلم زوجها الحربي وهي حامل؟... إلخ

يرى الماوردي وابن حزم أنه لا يجوز قتل السبايا ويقسم مع الغنائم إذا كن كتابيات^(٢). أما إذا كن من قوم ليس لهم كتاب كالدهرية وعبداء الأوثان فعند الشافعي والماوردي وابن حزم يقتلن وعند أبي حنيفة يسرقن^(٣). أما إذا سبيت المرأة مع ولدها الصغير فإنه لا يجوز التفريق بينهما في القسمة وفي البيع^(٤). وإذا ما سبيت المرأة وهي حامل وأسلم زوجها حربي فابن حزم يقدم لنا في هذا المجال تفاصيل مثيرة «إذا أسلم الحربي الكافر فامرأته وأولاده فيء ومع ذلك فالجنين الذي في بطن الأم مسلم. وإذا كان الجنين لم ينفخ فيه الروح بعد فامرأته حرة لا تسترق لأن الحنين حيثئذ بعضها ولا يسترق لأنه جنين مسلم ومن كان بعضها حراً فهي كلها حرة»^(٥).

كما أن الفقهاء أثاروا مسائل متفرقة من مثل: هل يجوز الإعراض عن الغنيمة؟^(٦) وهل للإمام الحق في جعلها وقفاً على لمسلمين؟^(٧) وهل يجوز لورثة الشهيد الانتفاع بالغنيمة؟^(٨) وهل يجوز استرقاق الكافر الذي أسلم قبل الظفر به؟^(٩) وهل ينقطع نكاح لزوجين الكافرين إذا سبيا معاً أو إذا سبي أحدهما؟^(١٠)

المسألة الأخيرة التي نعرض لها في باب الغنائم هي كيفية معاملة الأسير. يتفق جلّ الفقهاء على وجوب معاملة الأسير معاملة حسنة^(١١). أما مصيره ففيه اختلاف، فبالنسبة إلى

(١) شرح السير الكبير، ٨١/١.

(٢) الأحكام السلطانية، ص ١٢٨، المحلى، ٣٤٥/٧.

(٣) الأحكام السلطانية، ص ١٢٨.

(٤) الوجيز، ١١٦/٢.

(٥) المحلى، ٣٣٠ - ٣٣١/٧.

(٦) الوجيز، ١١٦/٢.

(٧) المحلى، ٣٤٢/٧.

(٨) دعائم الإسلام، ٤٥٢/١.

(٩) المحلى، ٣٠٩/٧، الوجيز، ١١٥/٢.

(١٠) الأحكام السلطانية، ص ١٣٠، الوجيز، ١١٥/٢، المحلى، ٣١٢/٧.

(١١) دعائم الإسلام، ٤٤١/١.

الشافعي وابن حنبل والماوردي فإنهم يتركون الأمر بيد الإمام^(١). أما أبو حنيفة فيرى في شأنه حلين: إما الاستعباد وإما القتل^(٢). في حين يرى مالك أنه يُقتل أو يُفادى بأسرى المسلمين^(٣). وعموماً فإن مصير الأسير لكافر لا يخرج عن أربع إمكانيات: الاسترقاق أو القتل أو المص أو الفداء.

وراء كل هذه الجزئيات والاختلافات هناك أمر أساسي يتفق عليه جميع الفقهاء، إنهم يتفقون على أن الغنيمة تحقق ثلاثة أهداف رئيسية:

- ١ - تشعر المجاهد بالنصر.
 - ٢ - تنمي ثروة الأمة وتُنقص ثروة العدو.
 - ٣ - تقوّي العقيدة وتشرها.
- لذلك اعتبرت أنبل وأعلى ما يمتلكه الإنسان على وجه الأرض^(٤).

٥) الأمان والصلح والعزبة:

إن تطور أوضاع المسلمين وكثرة الفتن والخلافات الداخلية ابتداءً من "الفتنة الكبرى"، وانقسام المسلمين إلى فرق وشيع متناحرة، وضعف الجيش الإسلامي حثمت على المسلمين البحث عن علاقات سلمية مع الكفار. وقد أضل الفقهاء هذه الحالات التاريخية بالرجوع إلى القرآن والسنة. فقد جاء في القرآن ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاًَّ وَسَعَهَا﴾^(٥)، والرسول قد عقد معاهدات مع الكفار، لعل أهمها صلح الحديبية. هذه العلاقات السلمية مع الكفار لم تترك بدون تحديدات وضوابط.

* الأمان:

مسألة الأمان طرحت في أغلب كتب الفقه وقد حثمت مصالح المسلمين التجارية بالخصوص. ويصح الأمان من كل مؤمن مكلف حتى العبد والشيخ الهرم والسفيه. ويعتقد باللفظ والكتابة والإشارة المفهومة وبأي لسان كان^(٦). وشرطه أن لا يزيد على سنة^(٧). وإذا آمن المسلمُ المشرك لا يجب أن تخفى ذمته. وتعرض عليه شرائط الإسلام وهي إما أن يسلم

(١) الأحكام السلطانية، ص ١٢٥ - ١٢٦.

(٢) نفسه، ن. ص.

(٣) نفسه، ن. ص.

(٤) شرح التيسير الكبير، ٨١/١.

(٥) البقرة، ٢٨٦/٢.

(٦) دعائم الإسلام، ٤٤٢/١ - ٤٤٣؛ الوجيز ١١٧/٢.

(٧) الوجيز، ١١٧/٢.

أو يكون ذمياً أو يعود إلى مأمنه^(١). وإذا رجع المستأمن إلى أهله لا يرجع بسلاح ولا بشيء مما يقوى به على الحرب^(٢). ولا يحكم بين المستأمنين فيما كان بينهم في دار الحرب إذا تحاكموا إلى المسلمين، في حين يحكم بينهم فيما كان بينهم في دار الإسلام^(٣).

* الصلح والموادعة:

أجاز الفقهاء للإمام عقد صلح أو هدنة مع الكفار ولكن بشرط أن يكونوا أهل كتاب، وهم أساساً اليهود والنصارى والمجوس.

- شروط الصلح:

- لا يتولى ذلك إلا الإمام^(٤).

- أن يكون المسلمون في حاجة إلى ذلك^(٥).

- أن يخلو من شرط فاسد كشرط ترك مسلم في أيدي الكفار أو مال مسلم في أيديهم^(٦).

- أن لا تزيد المدة على عشر سنين على أقصى تقدير^(٧).

- يجوز للإمام نقض الصلح ولكن بشرط إعلام العدو بحربه لهم^(٨).

أما أحكام الصلح فهي كما حددها الغزالي:

- «الوفاء بالشرط الصحيح، والعادة أن يشترط رد من جاء من الكفار إلى المسلمين

عليهم، باستثناء امرأة فإنها إذا هاجرت إلى المسلمين مسلمة فإنها لا تُرد».

- «المرأة المسلمة إذا التحقت بالعدو تسترد وإن كانت مرتدة»^(٩).

نلاحظ بكل وضوح في باب الصلح ارتباط الفقهاء ارتباطاً حقيقياً بتجربة الرسول، فما

ذكروه من شروط وأحكام إنما هو نقل حرفي لصريح الحديثية، وارتباطهم كذلك بالقيم

الحربية الجاهلية في ما يخص التعامل مع المرأة.

(١) دعائم الإسلام، ٤٤٢/١.

(٢) نفسه، ٤٤٣/١.

(٣) نفسه، ن. ص.

(٤) الوجيز، ١٢٣/٢.

(٥) نفسه، ن. ص.

(٦) نفسه، ن. ص.

(٧) نفسه، ن. ص. ٤٤٣/١، دعائم الإسلام.

(٨) دعائم الإسلام، ن. ص.

(٩) الوجيز، ١٢٣/٢ - ١٢٤.

* الجزية :

الجزية تفرض على أهل الكتاب . وتتعلق بسكان الأراضي المفتوحة صلحاً . فمقابل كف المسلمين عنهم يفرض على هؤلاء الجزية ويسقون تبعاً لذلك أهل ذمة . ويرى الحزالي أن الجزية تفرض على كل «كتابي عاقل بالغ حر ذكراً متأهب للقتال قادر على أدائها»^(١) . في حين يرى بن حزم أنها لازمة للحرّ منهم والعبد الذكّر والأشّى والفقير والغني والراهب^(٢) . ومقدار الجزية دينار أو ما يعادله^(٣) . وبالإضافة إلى دفع الجزية يلزم أهل الذمة بمجموعة من الآداب أهمها :

- ١ - الصّغار : وهو أن يجري حكم الإسلام عليهم وأن لا يظهروا شيئاً من كفرهم ولا مما يحرم في دين الإسلام^(٤) .
- ٢ - الإهانة : وهي أن يطأطأ الذمي رأسه عند التسليم فيأخذ المستوفي بلحيته ويضرب في لهازمه^(٥) . ولا يبدؤون بالسلام فإن بدؤوا به قيل لهم : وعليكم^(٦) .
- ٣ - لا يتشبهون بالمسلمين في شيء من لباسهم أو عاداتهم ، فلا يلبسون القلنسوة والعمامة ، ولا يفرقون الشعر ، ولا يركبون سرجاً ، ولا يتقلّدون سيفاً . . . إلخ^(٧) .
- ٤ - لا يبنون الأديرة ولا الكنائس ولا الصوامع ولا يجددون ما خرب منها^(٨) .
- ٥ - لا يؤوون جاسوساً ولا يمنعون ذوي قرابتهم من الإسلام إن أرادوه^(٩) .
- ٦ - لا يدخلون الحرم ولا دار الهجرة ويخرجون منهما^(١٠) .

حديث الفقهاء عن أهل الذمة وأحكام الجزية يفرض مجموعة من الملاحظات السريّة^(١١) :

إن الكيفية التي تعامل بها الإسلام مع أهل الذمة تنبني على اعتبارات ديسية . «إن الدّين عند الله الإسلام» ، وسياسية (الاعتراف بسلطة الإسلام السياسية) ، واجتماعية (اعتبار

(١) الوجيز ، ١١٩/٢ ؛ دعائم الإسلام ، ٤٤٥/١ .

(٢) المحلى ، ٣٤٧/٧ .

(٣) الوجيز ، ١٢١/٢ ؛ دعائم الإسلام ، ٤٤٥/١ ؛ المحلى ، ٣٤٨/٧ .

(٤) المحلى ، ٣٤٦/٧ .

(٥) الوجيز ، ١٢٢/٢ .

(٦) دعائم الإسلام ، ٤٤٥/١ .

(٧) المحلى ، ٣٤٦/٧ ؛ الوجيز ، ١٢٢/٢ .

(٨) دعائم الإسلام ، ٤٤٦/١ ؛ الوجيز ، ١٢٢/٢ ؛ المحلى ، ٣٤٦/٧ .

(٩) الوجيز ، ١١٩/٢ .

(١٠) دعائم الإسلام ، ٤٤٦/١ ؛ الوجيز ، ١٢٠/٢ .

(١١) لمزيد من التفاصيل حول أهل الذمة انظر : A. Morabia, *La Notion de Jihad*, op. cit., p. 427 .

أهل الذمة أقل قيمة من المسلمين والعرب)، واقتصادية (استفادة الأمة مما يدفعه أهل الذمة من جزية وخراج).

- إن أحكم أهل الذمة تعود في مجملها إلى ما عُرف في التاريخ الإسلامي بالعهد العمري (عهد عمر بن الخطاب لنصارى الشام)^(١).

- إن أبعاد هذه الطريقة في معاملة أهل الذمة لا تخرج عن ثلاث:

* الإحساس القوي الذي صاحب الفاتحين الأوائل بتفوقهم الحضاري والثقافي باعتبارهم مسلمين وعرباً (الحزية لا تفرض على العرب باتفاق كثير من الفقهاء). وقد تدغم هذا الإحساس عندما واجه الفاتحون شعوباً عريقة في حضارة معتزة بترائها وماضيها.

* الهاجس الأمني: ذلك أن وجود غير لمسلمين في صلب المجتمع الإسلامي مقبول إذا لم يهددوا مصالح الإسلام لذلك يُطلب منهم التميز عن المسلمين لكي تسهل مراقبتهم.

* وجود أهل الذمة في صلب المجتمع الإسلامي يكشف عن مدى تسامح الإسلام مع أولئك المفتحين على المقدس^(٢)، في مقابل تشدده مع المخالفين والحارجين عن سلطته من المسلمين أنفسهم.

٦) الحروب بين المسلمين: جهاد أهل البغي

إن شريعة الإسلام لا تقبل أن يسب لمسلم دم المسلم إلا في حالات محدودة جداً (قاتل النفس عمداً - الزاني المحصن - المرتد) وأن لا مكن بعد ظهور الإسلام إلا لصنف واحد من الحروب وهي التي تكون في سبيل الله. هذا ما أقرته الشريعة ولكن التاريخ قرّر أشياء أخرى فعندما وقع الخلط المتعمد بين مصالح رجل السياسة ومصالح الذين شرّع للحرب بين المسلمين أنفسهم. لذلك عقد الفقهاء فصولاً للحديث عن جهاد "أهل البغي" مع اختلاف في تحديدهم. فبالنسبة إلى فقهاء الشيعة فإن أهل البغي هم عالم السنة "الحاقد" الذي يتحمل مسؤولية كل الاضطهادات التي تعرّض لها الشيعة عبر التاريخ. أما بالنسبة إلى أهل السنة فإن أهل البغي هم "أصحاب الأهواء ولبدع". والمعنيون بذلك هم أساساً الشيعة بكن فرقهم. ولعلّ اللافت للانتباه أن جهاد أهل البغي - ولاعتبارات عديدة سنعرض لها في الباب الرابع - اعتُبر لدى كثير من لفقهاء وخاصة في القرنين الرابع والخامس للهجرة أهم وأولى من جهاد الكفار.

(١) ابن الأثير، الكامل، ٢/٢٤٦ - ٢٤٧.

(٢) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، تونس، الدار التونسية للنشر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦، ص ٥٢٤.

(٧) الجهاد الأكبر (جهاد النفس):

الجهاد الأبكر هو نوع آخر من الجهاد يختلف عن الجهاد المسلح. وقد تمّ التنظير لهذا النوع من الجهاد لعدة اعتبارات منها اتصال المسلمين بشعوب وحضارات لها بدع في ميدان "التأملات الماورائية" (الفرس والهنود)، ومنها أن الفقهاء والصوفية كذلك قد استغلوا هذا النوع من الجهاد لكي يواجهوا به تهافت كثير من المسلمين على طلب الشهادة وسوء أوضاع المسلمين وعجزهم عن مواصلة الفتوحات. وكالعادة جرى توظيف القرآن والسنة وسير الصحابة لإضفاء مشروعية على هذا الجهاد، وبرز في هذا المجال كل من ابن بابويه والغزالي. وستعرض لهذا النوع من الجهاد بكامل التفاصيل في الباب الرابع من هذا الكتاب.

II - مصادر نظرية الجهاد

مادة نظرية الجهاد ليست من ابتداء فقهاء القرنين الرابع والخامس للهجرة، ذلك أنهم لم يضيفوا جديداً إلى هذه النظرية وأن عاين ما فعلوه هو استعادة ما قاله السابقون في الموضوع، إما بعرض إجمالي لمختلف آراء أصحاب المذاهب الفقهية من دون إقناع القارئ برأي بعينه، وإما بالانتساب إلى مذهب معين ودحض ما قاله المخالفون في هذه المسألة أو تلك. هذه الملاحظة تؤكد أن نظرية الجهاد قد "اكتملت" في وقت سابق. وإذا ما وضعت فقهاء القرنين الرابع والخامس للهجرة في سياق تاريخ الفقه والمذاهب الفقهية، فنحن في عصر التقليد إذ «سيطرت أصول المذاهب وقواعدها على عمل الفقيه واستبدلت بأصول الفقه الأصلية في الاستنباط المباشر الأصول المذهبية بل بدأ الفقهاء يؤولون أحكام القرآن والسنة والإجماع لتوافق مع أصول المذاهب»^(١). نصيب إلى ذلك أن مادة نظرية الجهاد لا توجد برمتها في القرآن والسنة وإجماع المسلمين كما يزعم الفقهاء وإنما تأثرت كذلك بالوقائع التاريخية وخاصة في عهد بني أمية، إذ ازدادت آنذاك رقعة الإسلام اتساعاً، وانفتح المسلمون على حضارات عربية وخاصة بيزنطة. هذا الاتساع خلق مشاكل ومشاكل عديدة للدولة الإسلامية. فكان أن بدأ الخلفاء الأمويون بتعيين القضاة لفض كل النزاعات والمشاكل المستجدة. وبما أن أهم وظائف الدولة الأموية هي الحرب مع بيزنطة واستخلاص الضرائب^(٢)، فقد تأثر الفقه بذلك وآثر بالتالي في تحديد نظرية الجهاد.

(١) د. محمد كمال الدين إمام، نظرية الفقه في الإسلام - مدخل منهجي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ٢١٨؛ وانظر كذلك: آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريده، بيروت، دار الكتب العربي، ط ٤، ١٩٦٧، ص ٣٨٧.

(٢) J. Shacht, *Essays*, op cit., p. 20

إذاً نظرية الجهاد - شأنها شأن كثير من المؤسسات الإسلامية - هي نتاج عوم عديدة، ونتيجة عمل دؤوب لأجيال عديدة من المسلمين .
وبالإضافة إلى أهمية العامل التاريخي في تبلور هذه النظرية تسجل تأثير عوامل أخرى :

١ - مفهوم الجهاد في حد ذاته ليس مقصوداً على الإسلام، بل إنه يعود إلى الديانة اليهودية . فالحروب التي كان بنو إسرائيل يخوضونها ضد الشعوب القاطنة في "الأرض الموعودة" اعتبرت مجرد تنفيذ للإرادة الإلهية^(١) .

٢ - بعض عناصر هذه النظرية تعود إلى الجاهلية، من ذلك وجود الراية والشعار أثناء القتال . ففي موقعة بدر كانت الراية التي قاتل لمسلمون في ظلها تسمى "عقاب الله" ، وهو اسم يشبه اسم راية قبيلة بني مرة في الجاهلية^(٢) .

٣ - مفهوم الشهيد الذي يُعتبر عنصراً أساسياً في نظرية الجهاد في الإسلام يعود إلى ملحمة جلجامش^(٣) .

هذه التأثيرات اليهودية والجاهلية والسامية لا تمنع من كون الإسلام قد أدخل على مفهوم الجهاد باعتباره حرباً تغييرات جوهرية، خاصة بالنظر إلى ما ألفه العرب في الجاهلية من حروب :

١ - أصبحت غاية الحرب في الإسلام غاية إيديولوجية وهي نشر العقيدة والدفاع عنها، وهي غاية لا تمت بصلة وثيقة إلى الحروب في الجاهلية والمبنية أساساً على الاقتصاد لقائم على قلة الموارد .

٢ - لم تعد هذه لحرب محدودة في الزمان إذ أُدخل عليها عنصر المداومة .

٣ - الحرب لم تعد بين القبائل فقط وإنما أصبحت بين المدن أيضاً .

٤ - هذه الحرب أصبحت تخضع لضرورة الإعلان عنها مسبقاً وهو أمر يفترض وجود دولة وسلطة، فالجهد إذاً (الجهاد) أصبحت وسيلة في يد الدولة^(٤) .

(١) M. Canard, *La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien*, op. cit., p. 608 .

(٢) *Ibid.*, pp. 608-609 .

(٣) *Ibid.*, p. 609 .

(٤) الملاحظات المتعلقة بالتغييرات التي أدخلها الإسلام على مفهوم الجهاد باعتباره حرباً استبقائها من دروس الأستاذ عبد المجيد لشرفي في نطاق شهادة الحضارة (المرحلة الثانية - عربية) للموسم الدراسي (١٩٨٥ - ١٩٨٦) . والدروس متعلقة بالماوردي وكتابه الأحكام السطانية؛ وانظر كذلك : هشام جعيط، الفتنة، بيروت، دار لطبعة، ط ١، ١٩٩١ . *La Grande Discorde*, Paris, Gallimard, 1989, p. 59 .

III - الواقعية والمثالية

رغم تاريخية هذه " النظرية " فإن الفقهاء يستمرون دوماً في عرضها على أنها أحكام إلهية، وأن دورهم هو عرضها على المؤمنين لتطبيقها. والأمر لا يتعلق بالجهاد فحسب بل إنه يطول كل موضوعات الفقه باعتباره " علماً من علوم الدين " .

لقد نشأ الفقه في ظروف تاريخية تميّزت بالصراع مع الآخر (من المسلمين أو غيرهم) من ناحية و " الالتزام " بما أمر به الله ورسوله من ناحية أخرى^(١). وكان لهذه الثنائية دورها الهام في تحديد موضوعاته ومنهجه، فبرغم تاريخيته فإن الفقهاء ظلّوا دوماً يقدمونه على أنه الأحكام التي فرضها الله على عباده. وهذه المفارقة خلقت مشاكل جمّة لعن أهمّها التعارض الواضح بين النظرية والواقع. ومما زاد هذا التعارض رسوخاً عبر التاريخ أن الفقهاء المتأخرين قد اعتبروا مصنفات الفقهاء الأوائل مصادر للتشريع مثلها مثل القرآن والسنة بما يعنيه ذلك من إضفاء صبغة القداسة على هذه المصنفات.

وفي ما يتعلق بالجهاد أو بالأحرى التنظيم للجهاد، فإن هذه الثنائية الصراع/الالتزام، النظرية/الواقع، قد أفرزت تناقضات جمّة سواء على مستوى الممارسة التاريخية أو على مستوى التنظيم:

١ - الجهاد في الإسلام يركّز على المسلمة التالية: المسلمون هم خير أمة أخرجت للناس، وهذا يعني أن الجهاد ذو صبغة وقتية بما أن الأمور ستنتهي بالضرورة إلى سيادة الإسلام. ولكن الفقهاء ظلّوا دوماً يذكرون بأن الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة، والغزالي على سبيل المثال اقترح في الوجيز أن يكون الجهاد في كل سنة^(٢).

٢ - فلسفة الجهاد كما نظّر لها الفقهاء تفترض وجود أمة موحّدة. وهذا ما لم يحصل دائماً وخاصة في القرنين الرابع والخامس الهجريين، والأمة التي طالما تحدث عنها الفقهاء ليست سوى أمة " ميثية " كما يقول محمد أركون.

٣ - الجهاد يستمد - نظرياً - أحكامه من أحكام إلهية، ولكن في الواقع لم يكن من الممكن تطبيق ذلك عملياً، فلو طبقاً حرفياً مقولة الجهاد، سنجد أنفسنا أمام وضعية مثالية جداً: أمة شاهرة سلاحها دوماً في وجه الآخرين.

٤ - إن " الخيبات التاريخية " التي عرفها المسلمون (الحروب الداخلية وانتقالات الخلافة إلى ملك عضوض وفساد أوضاع الجيش الإسلامي والانفصالات المتزايدة عن

(١) A. Morabia; *La Notion de Jihad*, op. cit., p. 420.

(٢) الغزالي، الوجيز، ١١٣/٢.

المركز) قد عمقت الفجوة بين النظرية والواقع وزادت في "مثالية" الفقهاء^(١). هذه التناقضات، سواء في مستوى المنظومة الفقهية ككل أو في مستوى مقولة الجهاد، تغري بالحكم على الفقهاء بالمثالية وبتشويه الوقائع التاريخية. ورغم وضوح هذه المثالية في مواطن كثيرة فإن الأمر يحتاج إلى مزيد من الدرس.

لقد نشأ الفقه مع الإسلام ما في ذلك شك، ولكن مادته كانت متنوعة المصادر (القرآن - السنة - الموروث الجاهلي - بيزنطة - فارس...). وقد برز أول الفقهاء "المختصين" في العصر الأموي استجابة لمتطلبات اتساع الدولة ونشوء الهياكل والمؤسسات التي كان بنو أمية في حاجة إليها لتثبيت سلطتهم. وعلى هذا الأساس كانوا يعيّنون القضاة والولاة في المناطق المفتوحة ويتركون لهم السلطة المطلقة في تسيير شؤون منطورتهم^(٢). فكان القضاة/الفقهاء ينظرون انطلاقاً من واقعهم المعيش وبالرجوع إلى القرآن والسنة أي انطلاقاً مما يعرف بالسنة الحية *La tradition vivante*^(٣).

وابتداءً من سنة ١٥٠ للهجرة يمكننا تتبع تطور الفقه وأحكامه بكل يسر إلى أن بلغ ذروته في القرن الثالث الهجري^(٤).

شأه الفقه وتطوره طرحا مشاكل كثيرة وتساؤلات عديدة ستقتصر منها على ما ينير لنا لسبيل.

من المعلوم أن أهم خاصية للفقه الإسلامي أنه يجمع على نفس الصعيد العبادات والمعاملات (بما فيها من طقوس وأخلاق)، ويجعلها كلها في علاقة بالدين. أي إن الفقه يفترض أنه يعرض أوامر ونواهي موجهة إلى المؤمنين لكي تستقيم حياتهم وفق ما يريده الله. وبهذه الخاصية فإن الفقه في عرف أصحابه هو "أحكام الله على الأرض". ومما زاد هذا "الوهم" رسوخاً رغبة الخلفاء، وخاصة العباسيين منهم، في إضفاء مشروعية دينية على ممارساتهم الدنيوية^(٥). ولتحقيق هذه الرغبة اشترطوا في الفقيه (القاضي) أن يكون عالماً بالشريعة^(٦): أي حصر مهمته في لمسائل الدينية "المتعالية" (علم الشريعة) في حين أوكلت المسائل السياسية والمشاكل اليومية إلى الأمر والولاة. وبهذه الطريقة بدأت الفجوة تتسع بين ما يكتبه الفقهاء (هذا ما أراده الله) وبين الواقع اليومي (ما هو كائن بالفعل) المتغير باستمرار. وهكذا سُدّت تدريجاً أمام الفقه كل إمكانيّة للتطور وفق تطور الواقع أو هي

(١) انظر أمثلة عن هذه "المثاليات" في: الوجيز، ١١٤/٢؛ المحلى، ٣١٠/٧ - ٣١١.

(٢) J. Schacht, *Esquisse...*, op. cit., p. 21.

(٣) *Ibid.*, p. 24ff.

(٤) *Ibid.*, p. 36.

(٥) نظرية الفقه في الإسلام، ص ٢٥٧.

(٦) J. Schacht, *Esquisse...*, op. cit., p. 44.

قلّصت إلى أبعد حدودها. وما أن جاء القرن الرابع حتى ساد افتناع لدى الفقهاء بأن كل المسائل الفقهية قد حُلّت وما على الذين يريدون الاشتغال بالفقه إلا الانتماء إلى إحدى المدارس الفقهية^(١).

إذا «لفقه في الأصل مستمد من الإسلام وليس من حركة الواقع لإسلامي، وانقسام السلطة السياسية لم يؤثر كثيراً في الوجود الفقهي. بل إن بنية الفقه الإسلامي الموحدة رغم تنوع المذاهب تشهد بأن الأمراء كانوا في جانب يمسكون بشفة الحكم ولعلماء في جانب آخر يصنعون العقل الفقهي للأمة ويصنعون الواقع المتحرك للناس على عين الشريعة الواحدة... تطور الفقه ونموه كان ضعيف لصلّة يتداول السلطة السياسية بين الفرق المتصارعة على أرض الإسلام»^(٢).

إذا نشوء الفقه وتطوره انبثقا بالأساس على استبعاد الفقهاء عن كل ما يتعلق مباشرة بالحكم وباتتالي بالواقع، ولزأهم بالحديث عن الجوانب النظرية البحتة. وهذا ما جعل من الفقه، رغم ارتباط نشأته بالواقع، علماً تجريبياً ومحافظاً. ولذلك فإن فقهاء القرنين الرابع والخامس للهجرة عندما يكتبون عن الجهاد فإنهم لا يكتبون عن واقعهم، وإنما يكتبون عما يجب أن يكون. إنهم يقدمون قواعد للتطبيق مقتنعين بأنها النموذج الذي أراده الله، بتقطع النظر عن تحقق ذلك في الواقع أم لا. وحتى اختلافاتهم في بعض المسائل فإنها تتعلق في غالب الأحيان بمدى توافق لحكم مع القاعدة الشرعية لا بمدى توافق الحكم مع الواقع، لأن المقارنة بين لحكم الفقهي والواقع المعيش تجعل الفقهاء أمام معضلة يصعب حلها: إن عدم توافق هذا الحكم أو ذاك مع الواقع يعني مناقشة الله في حكم من أحكامه. وهكذا فإنه يعسر علينا مطالبة الفقهاء وخاصة المتأخرين منهم بأن يراعوا الواقع في نظرياتهم الفقهية ولعل الفقهاء قد تنهروا إلى هذه المسألة، وإلا فبماذا نفسّر الاختلاف الكبير بل التعارض أحياناً بين ممارساتهم لعملية وكتاباتهم غير الفقهية من ناحية ومصنفاتهم الفقهية من ناحية أخرى؟

اعتباراً منا لكن ما سبق تبين الآن أن الفقه له منطق الخاص والداخلي، وله مميزته التي لا تتأثر بالأحداث إلا بصفة جزئية. وإذا كان الأمر كذلك فإن حقيقة مواقف الفقهاء من الجهاد لا ينبغي أن نستمدّها مما كتبوه في مصنفاتهم الفقهية فقط، بل لا بد من النظر في بقية مؤلفاتهم غير الفقهية (إن وجدت) وكذلك في مواقفهم العملية. وهذا ما سنعرض له في الباب الرابع من هذا الكتاب.

(١) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، ص ٣٨٧.

(٢) نظرية الفقه في الإسلام، ص ٢١٧.

الباب الثاني

موقف المتكلمين

«... لأن النظر في الأسباب الموجبة للتكفير من حيث إنها أكاذيب وجهالات نظر عقلي. ولكن النظر من حيث إن تلك الجهالات مفتضية بطلان العصمة وإنما الخلوذ في النار نظر فقهي وهو المطلوب».

أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، صص ١٦٠ - ١٦١

المقدمة

الحديث في موضوع الجهاد هو من مشمولات الفقهاء بدرجة أولى، وبذلك فإن المتكلمين غير معنيين بصفة مباشرة بهذا المبحث. فمبحث الجهاد مرتبط أساساً بمسألة التكفير، والتكفير مسألة فقهية بالأساس. وقد فسر الغزالي الأمر بدقة في الباب الرابع من الاقتصاد في الاعتقاد إذ بين أن أدلة التكفير «لا مجال لدليل العقل فيها» وإنما هي مسألة "شرعية" تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد. ثم يضيف: «ولا يمكن تفهيم هذا إلا بعد تفهيم قولنا: إن هذا الشخص كفر بالكشف عن معناه، وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الدار الآخرة وأنه في النار على لتأييد وعن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب القصص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله إلى غير ذلك من الأحكام. وفيه أيضاً إخبار عن قول صادر منه وهو كذب أو اعتقاد وهو جهل، ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً. ولكن كون هذا التكذيب والجهل موجباً للتفكير أمر آخر، ومعناه كونه مسلطاً على سفك دمه وأخذ أمواله ومبيحاً لإطلاق القول بأنه مخد في النار، وهذه الأمور شرعية ويجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكذاب أو الجاهل أو المكذب مخد في الجنة وغير مكثرت بكفره، وأن ماله ودمه معصوم. ويجوز أن يرد بالعكس أيضاً، نعم ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وأن الجهل علم. وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسألة بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لإبطال عصمته والحكم بأنه مخد في النار»^(١). ثم يستتج في النهاية قائلاً: «إذا معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقلياً وأما معرفة كونه كافراً أو مسلماً فليس إلا شرعياً»^(٢).

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨، ص ١٥٥.

(٢) نفسه، ص ١٥٦.

الجهاد إذا مسألة فقهية إذ التكفير موجب للجهاد كما فهم ذلك جمهور الفقهاء^(١). ورغم ذلك لم يكن مبحث الجهاد غائباً تماماً عن مصنفات المتكلمين لأسباب عديدة منها بالخصوص التدخل لعضوي بين العلوم الإسلامية^(٢)، ومنها التعلق بين علم الكلام والسياسة^(٣)، ومنها أن الكثير من المتكلمين قد مارس الجهاد فعلاً^(٤).

جرت العادة أن يخصص كل متكلم فصلاً عن الإمامة وهي مبحث فقهي بالأساس ألحق بعلم الكلام كما يقول ابن خلدون^(٥) - ثار من خلاله جملة من القضايا السياسية لها علاقة بشكل أو بآخر بمبحث الجهاد.

جهاد الكفار

من البديهي أننا لا نعثر في المصنفات الكلامية (كتب العقائد وكتب الفرق) إلا على نص متفرقة عن لجهاد غير مقصودة لذاتها، كالحديث عن وجوب الجهاد مع كل إمام وكل متغلب وكل باغ أو محارب من المسلمين «لأنه تعاون على البر والتقوى وفرض على كل أحد الدعاء إلى الله تعالى وإلى دين الإسلام ومنع المسلمين ممن أرادهم»^(٦)، وكالحديث عن حكم الكفرة الذين تؤخذ منهم الجزية والذين لا تؤخذ منهم الجزية^(٧)، وكيان حكم من لم تبلغه دعوة الإسلام^(٨). كما نجد بعض التعريفات تخص دار الإسلام ودار الكفر والشهيد^(٩) إلخ...

وإذا ما تجاوزنا هذه الإشارات فإن أهم موضع أثير فيه موضوع الجهاد في

(١) نشير إلى أن بعض الفقهاء كانوا يرون أن علة قتال لكفار هي اعداؤهم على المسلمين لا كفرهم.

نظر: وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص ١٠٦، السرخسي، شرح الشير الكبير،

ج ١، ص ١٨٧.

(٢) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠، ص ١٨٢.

(٣) نفسه، ص ١٥٦.

(٤) ينطبق ذلك بالخصوص على المتكلمين الأوائل. انظر: القاضي عبد الجبار، نفل لاعتزال وطبقات

المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، تونس، الدار التونسية للنشر / الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط ٢،

ص ص ٢٢٧ - ٢٦٥ - ٢٧٥.

(٥) المقدمة، ج ٢، ص ٥٦٥.

(٦) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة،

بيروت، دار الجيل، ١٩٨٥، ج ٥، ص ٣٢.

(٧) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ٣١٨.

(٨) نفسه، ص ٣٢٧. وانظر كذلك: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين

الخولي، الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٠، ج ١٦، ص ٤٢٦.

(٩) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٢٥.

المصنفات الكلامية هو ردودهم على النصارى فالنصارى هناك مجال للشك في أن النصارى قد عابوهم بذلك (استعمال السيف في الدعوة الإسلامية) واعتبروا الجهد نوعاً من الرجوع إلى الوراء بالنسبة إلى سمو شريعة لمحبة التي جاء بها المسيح، فكان لزاماً عليهم أن يزروا حمل السيف على المخالفين وكان ذلك من وجوه عديدة^(١)، منها أن «الجهاد امتثال لأمر الله، وأن محاربة الأعداء هي سبيل كل الأنبياء، ومنها أن السيف لم يكن السبب في دخول الناس الإسلام إلخ...»^(٢).

جهاد أهل الأهواء والبدع:

عاش متكلمو القرنين الرابع والخامس للهجرة كما هو معلوم في وقت كان فيه الوضع العام للمسلمين متدهوراً وقد عبروا عن ذلك صراحة في مؤلفاتهم: «فالدهر عُودُ والرمن شديد والظلم مُستشر والعلم هباء والجهل فاش»^(٣). «وأقطار الأرض تطفح بجميع الكفار ذوي الفطن النافذة»^(٤). وهم إلى ذلك لا يجدون حرجاً في الإشارة لصريحة إلى مسؤولية المسلمين عن هذا الوضع وحسبوا أصحاب «الفرق الضالة» و«أهل الأهواء والبدع» من باطنية وإسماعيلية ومعتزلة وصوفية إلخ... الذين «لا هم لهم سوى أن يستمكنوا من مُطْعَن في الإسلام»^(٥)، فشككوا في إعجاز القرآن^(٦)، وعطلوا الشرائع^(٧)، وشتموا الأنبياء^(٨)، وأجاروا الملحدة والزنادقة^(٩)، وفي كلمة: أذلوا الإسلام والمسلمين^(١٠)، ووصل بهم الأمر إلى التنسيق مع الروم - فالفاطميون - حسب القاضي عبد الجبار - هتأوا الروم بأخذهم ملطية وثغورها، والروم رسلوا المسلمين وأظهروا لهم الشامة بما فعله القرامطة بالبصرة والكوفة ومكة^(١١).

- (١) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن ٤هـ / ١٠م، ص ٥١٠.
- (٢) نفسه، ص ٥١٠ وما بعدها.
- (٣) أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد الصقر، دار المعارف بمصر، د.ت، ص ٢٢٦.
- (٤) أبو المعالي الجويني، العقيدة النظامية، تحقيق محمد زهد الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار، ١٩٤٨، ص ٥٥.
- (٥) الجويني، العقيدة النظامية، ص ٥٥.
- (٦) الباقلاني، إعجاز القرآن، ص ١٠ - ١١.
- (٧) القاضي عبد الجبار، ثبوت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت، ١٩٦٦، ج ١، ص ١٠٦.
- (٨) نفسه، ن. ص.
- (٩) نفسه، ١/ ١٠٨.
- (١٠) نفسه، ١/ ١١٨.
- (١١) نفسه، ٢/ ٣٤٢ - ٣٤٣. وحول هذا التنسيق ومدى صحته تاريخياً انظر S. Pines, «La collusion entre les bysantins et la subversion islamique et la lettre injurieuse d'un roi de Byzance (deux extraits

هذه "البدع" و"الفصائح" كفيلة بإخراجهم من دائرة الإسلام إلى دائرة الكفر، بل هم أشد كفراً من الملاحدة^(١)، ولذلك وجب جهادهم^(٢)، واقتضى ذلك بالضرورة البحث عن الحكم في مبايعتهم ونكاحهم وميراثهم وذياتهم وفي مجالستهم، وفي الدار التي يقيمون فيها إلخ...^(٣). ولكن في غياب العدة العسكرية القادرة على جهادهم^(٤) يقترح المتكلمون أو بعضهم على الأقل إرسال لعلماء إلى البوادي والآفاق يعلمون الناس دينهم "الصحيح" ويطلبون دعاوى الباطنية وفضائحهم^(٥)، ويستميلون المائلين عن الحق ويصقون قنوب أهل السنة عن عوارض الشبهة^(٦). وفي هذا السياق فإنهم يعتبرون كتاباتهم وحدالهم لأصحاب هذه الفرق جهاداً^(٧) حتى «يكون ذلك زاجراً لمن أراد الله توفيقه عن مصابغهم ولتمادي فيهم»^(٨). بل ينهبون إلى أبعد من ذلك إذ يربطون بين هذا "الجهاد" وجهاد الكفار في الثغور بكيفية يفهم منها أن المراقبة في الثغور وجهاد الكفار الأصليين هو الضمانة - والدليل في نفس الوقت - لنجاة الفرقة و"عصمتها" من البدع والأهواء. يقول عبد القاهر البغدادي: «في ثغور الروم والجزيرة وثور الشام وثور أذربيجان وباب لأبواب كتهم على مذهب أهل الحديث من أهل السنة»، وكذلك ثغور إفريقية وأندلس وكل ثغر اليمن على ساحل الزنج. وأما ثغور أهل ما وراء انهر في وجوه الترك والصين فهم فريقان:

d'Abd-al-Jabbar», In: *Studies in Memory of Gaston Wief*, Jerusalem, Jerusalem University, 1977, - pp. 101-118.

- (١) انقاضي عبد الجبار، المغني، ١٦/٣٤٥.
- (٢) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ٣٢٩ وما بعدها؛ وانظر كذلك: ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٣٣ وما بعدها.
- (٣) انظر: عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص ٣٤١ وما بعدها؛ وانظر كذلك: البيهقي لشافعي، الاعتقاد، دراسة وتحفيظ د. أسيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٨، ص ١٩١ وما بعدها.
- (٤) يقر القاضي عبد الجبار صراحة بقوة القرامطة ولباطنية وشدة بأسهم وأنه يهاهم ويخافهم: انظر: تثبيت دلائل النبوة، ج ٢، ص ٣٣٩، وص ٣٥٥ وما بعدها.
- (٥) لقاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ٥٢٢/٢.
- (٦) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١١.
- (٧) يقول أبو المظفر الاسفرائيني: «والجهاد في الدين يكون تارة بإقامة الحق في لدعوة إلى المحجة ويكون تارة باستعمال السيف مع المجاهدين ضد أهل الخلاف من الأعداء وببذل الأموال والمهج...»: التصير في الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، عالم الكتب، ١٩٨٣، ص ١٩٥. وعن محدلة المتكلمين لأهل الأهواء ولبدع، انظر بالخصوص خبر مسطرة ابياتاني للمشيخ اسفيد في: Martin J. McDermott, «A Debate Between Al-Mufid and Al-Baqillan», In: *Recherches d'islamologie* éd Louvain, 1977, pp. 223-236

(٨) ابن حزم، الفصل، ج ٥، ص ٣٣.

إما شافعية وإما من أصحاب أبي حنيفة وكلهم يلعنون القدرية وأهل الأهواء. وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنذِينِ جَاهِدُوا فِينَا لَمَهْدِيهِمْ سُبُلَنَا﴾^(١). والجهد بالحجة والاستدلال من أهل السنة ظاهر على مخالفيهم من أهل الأهواء. والجهد مع الكفرة في الشغور منهم. وليس لأهل الأهواء ثغر فصيح أن أهل السنة هم المهنددون^(٢).

هكذا وحد المتكلمون الحجة 'الدامغة' على نجاة 'فرقتهم' وبذلك برّروا تكفير أهل الأهواء والبدع وبالتالي الدعوة إلى جهادهم. بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك إذ رأى أن كل إنتاج الحضارة العربية الإسلامية في جميع العلوم (الأدب - التفسير - الحديث - الفقه إلخ...) إنما هو من إنجاز أهل السنة والجماعة وحدهم^(٣)، وأن ما «ألفه المبتدعة لا يوجد إلا بخط المصنّف إذ كان الاشتغال بنقلها من قبيل تعطيل الوقت بالمقت»^(٤).

وهكذا "غاب" جهاد الكفار في المصنّفات الكلامية أو هو حضر حضوراً باهتاً غير مقصود لذاته، وفي مقابل ذلك "حضر" جهاد أهل البغي وأهل البدع. وبذلك نجحت الدولة في جزّ المتكلمين. مثلما نجحت في جزّ الفقهاء والصوفية وغيرهم - إلى تدعيمها في مواجهة خصومها وفي حرصها على توحيد الأمة بمقاومة مظاهر التشرذم والتفكك.

خاتمة الباب الثاني

لعل المسألة الأساسية التي برزت في تحديدنا لموقف المتكلمين من الجهاد أن هذا المبحث، من حيث طبيعة المصنّفات الكلامية، ليس من صلب اهتمامات علماء الكلام بل هو بالأساس مبحث فقهي، وربما هذا ما أثر في النتائج التي توصلنا إليها من حيث ضآلتها. إلا أن هذه النتائج - على ضآلتها - أوحى إلينا بالملاحظة الهامة التالية: المؤلفات الكلامية زاحرة بالردود على الكفار (النصارى) الذين دعا الإسلام إلى جهادهم، وهذه الردود شكلت مباحث ثابتة في مصنّفات المتكلمين. ورغم ذلك فإن مواقفهم من الجهاد لم تبرز إلا في باب الإمامة، وهو باب لا علاقة له بالنصارى والكفار، فكان الموقف من الجهاد ورد في غير موضعه!

(١) المتكبوت، ٦٩/٢٩.

(٢) أصول الدين، ص ٣١٧.

(٣) أبو المظفر الاسفرائيني، التفسير في الدين، ص ١٨٧ وما بعدها، ونظر كذلك: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الحيل - دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧، ص ٢٩٩ وما بعدها.

(٤) نفسه، ص ١٩٢.

نذكر في البداية بأن الجهاد الذي تحدث عنه المتكلمون هو أساساً جهاد أعداء الداخل من إسماعيلية وقرامطة ومعتزلة، وهذا الصنف من الجهاد يدرج في إطار الجدل الذي قام بين مختلف الفرق الإسلامية حول قضايا كثيرة أبرزها بالخصوص تلاحق التعبير في الظروف التي عاشها المسلمون والتي كانت تستدعي حلولاً عاجلة أو آجلة. ويمكن اعتبار أحداث الفتنة الكبرى مرحلة حاسمة في هذه التخييرات المتلاحقة، فعلى إثرها انبثقت مجمل قضايا علم الكلام وبالاخصصوص مبحث الإمامة الذي كان منطلق الصراع، وقد بدأ سياسياً وانتهى ذهنياً تجريبياً.

مسألة الإمامة أسالت دماء كثيرة كما يقول الشهرستاني^(١) وأسالت كذلك حبراً كثيراً، وبسببها تفرق المسلمون فرقاً وشيعاً، فكان أهل السنة وموقفهم المؤيد في مجمله لخلافة معاوية ومن أتى بعده، وكان الشيعة المدافعون عن شرعية إمامة علي بن أبي طالب، وكان الخوارج الطاعنون في خلافة الرجلين ولقد سبق أن تبينا، عندما تطرقنا إلى مواقف الشيعة من الجهاد، إلى أي درجة كانت مسألة الإمامة محددة في مواقفهم السياسية وفي تقييمهم لتاريخ الصراعات السياسية والمذهبية في الإسلام. وقد اهتم الشيعة بمسألة الإمامة على المستوى الكلامي منذ وقت مكر نسبياً، وذلك مع أشهر متكلميهم هشام بن الحكم (ت ١٣٥هـ) الذي «فتق الكلام في الإمامة»^(٢). وبلغت نظرية الإمامة ذروتها لدى الشيعة مع الإسماعيليين الذين اعتبروها ركناً من أركان الإسلام، بل هي الركن الذي لا يعتبر المسلم مسلماً بدون الإيمان به^(٣). لذلك يمكن اعتبار نظرية الإمامة جوهر الفكر الشيعي، وأن أي نقد يوجه إلى هذا الفكر لا بد أن يصوب بدرجة الأولى إلى هذه النظرية، وهذا عين ما فعله متكلمو السنة والمعتزلة، إذ إن الفصول التي عقدوها عن الإمامة تهدف إلى نقض التصور الشيعي لها نصاً وتاريخاً وإلى إثبات شرعية الخلفاء الراشدين وكذلك خلفاء بني أمية وبني العباس.

إذن في إطار هذا الجدل حول الإمامة أمكننا تجميع بعض الأفكار والملاحظات والاستنتاجات التي شكّلت في محملها مواقف المتكلمين من الجهاد. فإذا كان الشيعة يرون في أهل السنة بغية وكفاراً وجب جهادهم، فإن أهل السنة لم يتوانوا بدورهم عن رميهم بنفس الصفات ومن ثمة دعو إلى جهادهم. لهذه الأسباب إذن وردت مواقف المتكلمين من الجهاد في باب الإمامة، ولهذه

(١) الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة الحلبي وأولاده، ١٩٦١، ج ١، ص ٦.

(٢) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط ٧، ١٩٧٧، ج ٢، ص ١٧٠.

(٣) القاضي النعمان، معالم الإسلام، ١٥٦/١.

الأسباب كذلك كان الجهاد الذي دعوا إليه جهاداً داخلياً يواجه فيه المسلم المسلم باسم الإسلام وباسم الجهاد في سبيل الله.

أما عن موقف المتكلمين من الكفار الأصليين فإننا لم نعثر على أية دعوة إلى جهادهم حتى في المواضع التي يفترض أن يثار من خلالها موضوع الجهاد؛ فإلى أي شيء يعزى ذلك؟

الردود على التصاري وردت في باب التوحيد، وهو باب يتعلق بالعقائد الإيمانية، أي بعقائد المسلمين أنفسهم. يعني ذلك أن هذه الردود ليست مقصودة لذاتها بل جاءت عرضية. ففي معرض رد المتكلمين على المجسمة والحشوية من المسلمين ردوا على التصاري أي على عقائدهم في الثلوث وألوهية لمسيح والصلب والفداء.

إن ورود هذه الردود بصفة عرضية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعوامل نشأة علم الكلام. فمما لا شك فيه أن الفتنة الكبرى وما حفر بها من أسباب ونتائج وأبعاد هزت الضمير الإسلامي لمدة طويلة لعبت دوراً فعالاً في نشوء المباحث الكلامية. فالصراع حول الخلافة أفضى إلى صراع فكري أثرت من خلاله قضايا كثيرة، إذ أفضى الخوض في المسائل السياسية إلى الخوض في مسائل كلامية ذهنية محورها الأساسي التوحيد. وربما تعريف ابن خلدون لعلم الكلام يزيد الأمر وضوحاً، يقول: «هو علم يتضمن المحاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»^(١). ثم يضيف «فقد نبين لك جميع ما قرناه أن المطلوب في التكليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية وهو الذي تحصل به السعادة وأن ذلك سواء في التكليف القلبية أو البدنية»^(٢).

واضح إذن أن عوامل نشأة علم الكلام هي بالأساس عوامل ذاتية وداخلية تخص الخصام والتناظر بين المسلمين نتيجة الخلاف في تفاضل العقائد، وهو تفاضل أثر انطلاقات من القرآن، كما يقول ابن خلدون (الآي المتشابهة).

هذه المباحث الكلامية تطورت وتعمقت وتفرعت نتيجة عاملين اثنين:

(١) تغير ظروف المسلمين باستمرار، فكانت الأوضاع المتجددة تستدعي البحث باستمرار عن حلول جديدة، لكن محافظة على مقاصد الشرع^(٣).

(٢) «إن الذين دخلوا في الإسلام أفواجا من اعرب ومن الأعاجم لم يكن في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ٥٥٧/٢.

(٢) نفسه، ٥٦١/٢.

(٣) عبد المجيد الشرفي، تفكير الإسلامي في الرد على التصاري، ص ١١٣.

إمكانهم، مهما حاولوا، أن يتخلصوا بسهولة من رواسب معتقداتهم السابقة لإسلامهم، فلم يكن هناك مناصر من تأثر التصورات الإسلامية بشئ لآراء والمذاهب التي كانت تحتل ساحة البلاد المنصورية تحت لواء الدين الجديد. ومعنى ذلك أن الإسلام كان مهدداً بالذوبان في صلب المعتقدات لمزاحمة له وأنه كان مضطراً إلى إثبات خصوصيته في وجه الدبانات المتواجدة حوله وبين ظهرائي أتباعه^(١).

ومن أهم هذه المذاهب والمعتقدات المنتشرة في البلاد الإسلامية والتي كان يخشى تأثيرها السلبي في المسلمين: المسيحية، فانبرى المتكلمون يجادلون عقائد أهلها. ومما أثرى هذا الجدل وأبرزه في مصنفات المتكلمين:

- طبيعة المسيحية والإسلام. «التجلد التاريخي للإيمان المسيحي على امتداد ستة قرون سابقة للرسالة المحمدية وادعاء المسيحية الانساب إلى الوحي النهائي الأكمل وصيغتها التبشيرية والكونية، عوامل هيأتها للتصادم مع الإسلام في توفقه إلى استيعاب الأديان التي ظهرت قبله وتجاوزها وجمع شتات الموحدين على اختلاف أجناسهم وألوانهم تحت راية خاتم الأنبياء»^(٢).

- وجود جاليات مسيحية في البلاد الإسلامية.

- اصطدام المسلمين في بلاد الشام بمسيحية عقلية فلسفية متسلحة إلى أكبر حد بالمنطق^(٣).

- الصراع السياسي والعسكري بين الإسلام وبيزنطة.

نلاحظ إذن أن مجادلة المسلمين للنصارى - وغيرهم - لم تكن هدفاً في حد ذاتها، بل إن ظروف المسلمين الذاتية والتطور التاريخي الذي عاشوه ورغبتهم في دعم إيمان المؤمنين وحرصهم على وحدة المسلمين وصفاء عقيدتهم كانت بالنسبة إلى المتكلمين العوامل التي دفعتهم إلى الرد على النصارى. وذلك يعني بالأساس أن هذه الردود لا تفترض بالضرورة أن النصرى قد هاجموا الإسلام؛ ومما يدعم ما ذهبنا إليه أن تفحص ردود المتكلمين على النصرى يفضي إلى اكتشاف أن هذه الردود لا تحتوي على أية دعوة أو إلزام للنصارى باعتماد الإسلام، بل إن تركهم على دينهم وعدم إخبارهم بالقوة على دخول الإسلام لهم مما يفتح به المتكلمون^(٤). وهذا التسامح في التعامل مع النصارى قد جز على المتكلمين نقمة قطاع عريض من المسلمين وخاصة الفقهاء، إذ اتهموهم بالتأثر بعقائد النصارى عوض

(١) نفسه، ص ١١٣ - ١١٤.

(٢) نفسه، ص ١٣.

(٣) علي سمي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٩٢/١.

(٤) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص ٥٢٤.

التأثير فيهم، ووصل الأمر إلى حد الحديث عن دور النصارى في نشوء بعض الفرق الإسلامية.

إن الأمر هنا على غاية من الأهمية. فإذا كان انقهاء قد دعوا في مصنفاتهم الفقهية إلى جهاد النصارى في إطار جهاد كل من لم يكن مسلماً - وقدّموا دواعي هذا الجهاد ووسائله وأهدافه، فإن المتكلمين لم يهتموا بهم (النصارى) إلا عرضاً. ولكن ذلك لا يمنع من القول بأن الموقفين على تباعدهما - يتكاملان ولو بطريقة غير مباشرة وذلك في مستوى الغايات. فلمواجهة الأديان التي اصطدم بها الإسلام منذ بداياته تحتم عليه «تكييف سلاحه في كل مرة لخرقها، فحصر اليهودية في الفئات المؤمنة بغد بها بدون صعوبة تذكر لأنها ليست ديانة تبشيرية، وقاوم ديانات الفرس بالترغيب والترهيب (...)». أما المسيحية فقد تحتم عليه تحييدها في مرحلة أولى بقطع صلاتها بمراكز النفوذ السياسي والديني خارج دار الإسلام وترسيخ الخلافات التي تفرق بين كنائسها، ثم التفت إلى مستوى التنظير فيها وكان مزدهر إلى حد بعيد فعمل على زعزعة أركانه فكانت الردود على النصارى^(١).

وفي لختام نؤكد ما بيناه سابقاً من أن مبحث الجهاد والكتابة في الجهاد ليس من اختصاص المتكلمين، وأن دعوتهم إلى جهاد أهل الأهواء والبدع ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بأوضاع المسلمين الداخلية في القرنين الرابع والخامس للهجرة، وهذا ما حدا بابن خلدون إلى القول بأن المسلمين في عصره (القرن الثامن الهجري) ليسوا في حاجة إلى علم الكلام لانقضاء الضرورة الداعية إلى ذلك: «إذ الملحدة والمبتدعة قد انقضوا»^(٢).

(١) نفسه، ص ٥٢٢ - ٥٢٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ٥٦٧/٢.

الباب الثالث

موقف الصوفيّة

«من جاهد نفسه أُعطي ثواب الصّابرين المجاهدين».
أبو طالب المكي، قوت القلوب، ج ٣، ص ٤٧

مقدمة

اتجه كثير من الباحثين وخاصة المستشرقين منهم إلى أن التصوف الإسلامي وليد عوامل خارجية بعيدة عن البيئة الإسلامية. فمنهم من أرحعه إلى أصل هندي، ومنهم من قال بأنه نتيجة تأثير المسلمين بالرهبة المسيحية، ومنهم من قال إنه رد فعل العقل الآري ضد دين فرضه "الغزاة" المسلمون فرضاً. ولكن هناك من حالف هؤلاء جميعاً وذهب إلى أن التصوف الإسلامي نابع من البيئة الإسلامية. والصوفية أنفسهم يعتقدون أن طريقتهم هي من صميم القرآن والسنة، وأنها مبنية على سلوك الأنبياء والأصفياء وأخلاقهم^(١).

ونحن إذا تتبعنا تاريخ التصوف في الإسلام نرى أنه جزء لا يتجزأ من تاريخ الإسلام نفسه ومظهر من مظاهر هذا الدين. فقد ظهرت بذوره الأولى في نرعات الرهد التي سدت العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري، وكان قوام هذه النزعة الانصراف عن الدنيا ومتاعها والعناية بأمور الدين ومراعاة أوامر الشريعة. ثم إن الحروب الدامية وخاصة حروب عليّ ومعاوية وقمع الأمريين لخصومهم أدخلت الرعب في قلوب المسلمين، وأحدثت انقلق وقضت على كل شعور بالأمان، وحركت في الناس الميل إلى العزلة والقرار من الحياة طلباً للسلامة وراحة الضمير.

I - التصوف في القرنين الرابع والخامس للهجرة

في القرنين الثالث والرابع للهجرة وصل التصوف إلى مرحلة النضج، وأخذت المسائل الصوفية التي ظهرت أول الأمر غامضة ساذجة تتضح وتبدق. ذلك أن العناصر الخارجية التي بدأت تتسرب إلى الإسلام منذ القرن الثالث للهجرة أخذت تنفذ إلى التصوف وتتفاعل معه.

ومن الموضوعات التي تطرقت إلى التصوف أن روح أحكام الشريعة وباطنها أهم من

(١) حول مختلف النظريات التي قبلت في أصل التصوف انظر: أبو العلاء غففي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، مصر، دار المعارف، ط ١، ١٩٦٣، ص ٥٩ وما بعدها

شكلها وصورتها الظاهرية، وأن النية مقدمة على العمل، وأن السنة خير من الفرض، وأن الطاعة خير من العبادة. وقد أثارت هذه الأقوال انتباه الناس وخاصة طبقة الفقهاء الذين عدوا هذه الأقوال خطراً على المجتمع والدين^(١). كما جرت عليهم قوالهم في لمحبة والاتحاد والحلول سخط الفرق الإسلامية لأخرى. وكان من نتائج هذا الصراع أن أخذ كبار الصوفية يهتمون بالتأليف والتصنيف للدفاع عن أنفسهم. وكان القرن الرابع بداية تدوين علوم التصوف فظهر كتاب اللمع للسراج (ت ٣٧٨هـ)، وكتاب المتعرف للكلاباذي (ت ٣٨٠هـ)، وقوت القلوب للمكي (ت ٣٨٦هـ).

في القرن الخامس الهجري تركزت الحركة الصوفية بصفة خاصة في خراسان^(٢) التي أصبحت أكبر مركز للتصوف في العالم الإسلامي. فقد ظهر فيها أشهر متصوفة القرن، ومن أبرزهم: أبو عبد الرحمن السلمي (ت ٤١٢هـ)، وأبو نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ)، وأبو القاسم القشيري (ت ٤٦٥هـ)، وأبو الحسن الهجويري (ت ٤٦٩هـ)، وعبد الله الأنصاري (ت ٤٨١هـ)، وأبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). وشهد هذا القرن بروز أبي سعيد بن أبي الخير (ت ٤٤٠هـ) الذي ظل يحمل قرابة نصف قرن على نشر تعاليمه الصوفية في خراسان مستقراً في نيسابور تارة ومتقلاً بين طوس وخرقان ومزور تارة أخرى. وتجمع حوله المريديون من كل مكان ونال حظوة عند العامة والخاصة^(٣). وقد استقر صوفية القرن الخامس في "الخانقاهات" التي بدأت في الانتشار منذ أواخر القرن الرابع الهجري وكان هناك عدد كبير من هذه الخانقاهات في خراسان والعراق وفارس وأنحاء كثيرة من إيران. ويعتبر أبو سعيد بن أبي الخير أول من أسس نظام الخانقاهات في الإسلام^(٤).

الملاحظ في هذه الفترة أن حدة الصراع بين الصوفية والفقهاء قد خفت، ذلك أن متصوفة القرنين الرابع والخامس للهجرة عملوا على إدخال التصوف في صلب الإسلام السني. وقد توج هذا العمل بإحياء علوم الدين للغزالي الذي أصبح مصدر التصوف السني بامتياز^(٥).

(١) حول الصراع بين الفقهاء والصوفية انظر: أبو انعلاء عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، ص ١١١ وما بعدها؛ ومقدمة ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٩٥.

(٢) انظر في هذا المجال: Jacqueline Chabbi, «Zuhd et Soufisme au Khorasan au IV/Xème Siècle», in: «La Signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman», (Actes du 8ème congrès de l'union européenne des arabisants et islamisants), Aix-en-Provence, 1978, pp. 50-62.

وانظر كذلك للمؤلفة نفسها: «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorasan au III/IX et IV/Xème siècles», in: S.I., XLVI, pp. 5-72.

(٣) الهجويري، كشف المحجوب، ص ٣٧.

(٤) نفسه، ص ٦٧.

(٥) تكلسون رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ص ٨٤.

II - موقف الصوفية من الجهاد

يلاحظ من يقرأ كتب تصوف في القرنين الرابع والخامس للهجرة مدى نشاط أصحابها بتردي الأوضاع على جميع الأصعدة. فالتاس «قد استخفوا بأداء العبادات واستهينوا بالصوم والصلاة، وركعوا في ميدان الغفلات، وركعوا إلى اتباع شهوات، وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوق والنسوان وأصحاب السلطان»^(١). بل إن القيم النبيلة زالت وحلت محلها قيم زائفة فأصبح الهوى شريعة الناس والنفاق زهدهم والتكبر عزهم^(٢). وبعض الصوفية يقر بكل حزن وسخط بأنه كان يوجد من المسلمين - في القرن الخامس الهجري من يجهل أحكام الشريعة جهلاً تاماً^(٣). وبالجملة فهم يرون أن الزمان ليس فيه آداب الإسلام ولا أخلاق الجاهلية ولا أحكام ذوي المروءة^(٤).

هذا الوضع المتردي كان حاضراً في تصور المتصوفة للجهاد، فالجهاد يتمثل في طلب الحلال وفي العمل الصالح وفي طلب العلم... إلخ. ويتمثل أيضاً في مقاومة الفرق التي اعتبرت ضالة ومارقة، من معتزلة ومرجئة، وحشوية، وصوفية زائغين عن طريق الحق.

١) جهاد النفس:

أكد المتصوفة أن الرسول دعا إلى الزهد في الدنيا ونبذ الطيبات. وكثيراً ما ردّدوا أحاديث نبوية تقلل من شأن الدنيا وترفع من شأن الزاهدين فيها، ولعل أشهر هذه الأحاديث قول الرسول «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»^(٥). وعلى هذا الأسس فإن مقاومة شهوات النفس وإغراءات الدنيا عين الجهاد^(٦). والنفس^(٧) في نظر الصوفية هي عدو الإنسان، الأكبر الذي يجب مجاهدته ومحاربه والقضاء على كل مظاهره، وهي الشيطان الذي يقود الإنسان

(١) «تفسيري، الرسالة التفسيرية في علم التصوف، القاهرة، ١٣١٩هـ، ص ٣.

(٢) كشف المحجوب، ص ١٩٩.

(٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ١١٨٦/٧.

(٤) كشف المحجوب، ص ١٩٩؛ والسلمي (أبو عبد الرحمن)، طبقات الصوفية، تحقيق شريفة، دار

الكتاب العربي بمصر، ١٩٥٣، ص ٣٠٣.

(٥) صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»، الحديث رقم ٧٣٤٣،

بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٤، ج ١٨، ص ٢٩٤.

(٦) «المكي (أبو طائب)، قوت القلوب، القاهرة، المكتبة الحسينية بالأزهر، ١، ١٩٣٢، ج ٢، ص ١٦٥.

(٧) المقصود بالنفس عند الصوفية النفس الحيوانية التي هي مركز الشهوة والهوى ومنع الشر والإثم لا

الاسم المرادف للإنسان في جملته ولا مجموع الحياة الروحية فيه. انظر أبو العلاء عفيفي: التصوف:

الثورة الروحية في الإسلام، ص ١٤٣.

إلى الكمر والمعصية، وهي مصدر الشر ولجهل. ولذا فاض الصوفية في الحديث عنها وعن آفاتنا ونعتوها بأبشع النعوت، فهي امرأة غاية. وهي جرو ثعلب، وهي كلب أصفر، وهي أفعى، وهي جرد... إلخ^(١). ولقد حمل الصوفية بكل عنف على الدنيا ونعتوها بأبشع النعوت، فهي ترة خنزيرة، وتارة أخرى عجوز شمطاء، وهي لا تزن عند الله جناح بعوضة. وحملوا أيضاً على كل ما من شأنه أن يشد النفس إلى متع الدنيا وشهواتها، فبالغو. في مجاهدتها، ولعن حكاية الراهب الرومي التي أوردها الهجويري تكشف عن قيمة جهاد النفس وصعوبته في الآن نفسه. فقد جاء عن إبراهيم الخواص^(٢) قوله: «سمعت ذات مرة أن ببلاد الروم راهباً مقيماً بالدير منذ سبعين سنة يحكم الرهبانية. فقلت واعجباً: "شرط الرهبانية أربعون سنة. بأي شرف أخذ هذا الرجل إلى الدير سبعين سنة؟" وقصدته فدلما اقتربت من ديره فتح لي كوة وقال لي: "يا إبراهيم عرفت لأي أمر جئت. أنا لم أقم رهبانية في هذه السبعين عاماً بل لأن لي كلباً هائجاً [يقصد نفسه] فأقمت هنا أحرسه وأكفي لخلق شره"^(٣). لأجل ذلك يقول الصوفية إن الراهبين في الدنيا يحبهم الله^(٤)، بل إن الجهاد نفسه هو حقيقة الزهد في الدنيا^(٥). ومن جاهد نفسه أعطى ثواب الصابرين المجاهدين^(٦).

هذا الجهاد للنفس يشمل كل طيبات الدنيا. فعودوا أنفسهم على الجوع الطويل والصوم الكثير^(٧)، لأن لشبع مدعاة إلى الغي «فلو كان قارون جائعاً لما بغى». كما أنهم رفضوا الملابس الفاخرة لأنها مدعاة إلى الكبر والمباهاة^(٨). أما المرأة فهي في رأيهم «سبب جمع الفتن الدينية والدنيوية»^(٩). وقد زوي أن كثيراً من الصوفية والأصفية رفضوا مناصب سياسية اقترحت عليهم لأنها مدعاة إلى الانزلاق نحو الدنيا وإثارة غضب الله عليهم^(١٠).

هذه الدعوة الملحة إلى الزهد عبر جهاد النفس واعتبار ذلك حقيقة الجهاد لا يمكن فصلها عن الواقع السياسي والاجتماعي الذي تعامل معه المتصوفة: فالزهد في الدنيا وملذاتها إنما كان يعكس موقفاً من أخلاق العصر وقيمه ومؤسساته، وحيية أمل كبيرة في

(١) كشف المحجوب، ص ٤٣٦ - ٤٣٧.

(٢) هو إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل من أقران الخنبد، توفي سنة ٢٩١ هـ. انظر ترجمته في: طبقات الصوفية، ص ٢٨٤٣؛ وفي كشف المحجوب، ص ٣٦٥.

(٣) كشف المحجوب، ص ٤٣٩؛ وانظر حكاية شبيهة بها في الرسالة القشيرية، ص ٥٤.

(٤) قوت القلوب، ١٦٥/٢.

(٥) نفسه، ن. ص.

(٦) نفسه، ٤٧/٣.

(٧) كشف المحجوب، ص ٤٣٣.

(٨) قوت القلوب، ٨٠/٤ - ٨١؛ كشف المحجوب، ص ٣٠٤.

(٩) كشف المحجوب، ص ٦١٠.

(١٠) نفسه، ص ٣٠٤ - ٣١٤.

كثير من الآمال الاجتماعية والسياسية^(١). والدعوة إلى الرهد إما كانت في الحقيقة دعوه إلى أخلاق اجتماعية فاضلة، وحنين إلى العصر الذهبي للإسلام، عصر الصفاء. فوراء كل موقف زهدي ظهيرة أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية حمل عليها الصوفية وأنكروها ورأوا فيها "بدعة" كان الرسول قد نبه عليها وحذر منها^(٢).

دعا الصوفية إلى عدم الاستجابة إلى دعوات السلاطين انظلمة إلى الطعام^(٣) احتجاجاً على ظلمهم، وقيت أن أموالهم حرام وبيوتهم زخرف يُحفي خلفه رياء وتكبراً، وحرصاً على أن لا يدخل بطونهم حرام. ودعوا إلى الفقر احتجاجاً على أولئك «الذين يؤثرون الدنيا على الآخرة ويأكلون الدنيا بالسُّتْمِ أَكْلاً، يقرَّبون الأغنياء ويباعدون الفقراء»^(٤). ودعا الصوفية كذلك إلى رفض الزواج لأنه كما يقول الهجويري «في زمانه هذا لا يمكن أن تكون لأحد امرأة موافقة ليست لها رغبات زائدة وفضول وطلب محال»^(٥). ومجددوا الكرم والجود والسخاء حتى لا يجرمهم الحرص على المال إلى الاختصام، خلافاً للأغنياء البخلاء الذين «يعيشون ليأكلوا ولا يأكلون ليعيشوا»^(٦). وبالحمدة فإنهم زهدوا في دنيا عصرهم لأنه كما يقول لغزالي «لم يبق من حلال بين سوى ماء دجلة والفرات»^(٧).

إن زهدهم في الدنيا هو رفض للعصر وجهاد له. وهكذا، ندرتك الآن لماذا اعتبروا طلب الحلال جهاداً^(٨). ولماذا يُعدّ من غدا إلى المسجد يذكر الله كالمجاهد في سبيل الله^(٩). ولماذا يكون مصير من يطيع زوجته في ما تهوى نار جهنم^(١٠). ولماذا لا تقبل شهادة من أكل من طعام سلطان^(١١). ولماذا تعدّ كمة حق عند سلطان جائر أفضل الجهاد^(١٢). ولماذا يُحشر الناجر الصدوق يوم القيامة مع الصديقين والشهداء^(١٣).

(١) Mohamed Abdesslem: *Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du III/IX Siècle*. (١)

Tunis, Publication de l'Université de Tunis, 1977, p. 200.

(٢) الرسالة القشيرية، ص ٢٨؛ قوت القلوب، ٩/٢.

(٣) كشف المحجوب، ص ٦١٢؛ قوت القلوب، ٨٢/٤.

(٤) قوت القلوب، ٩/٢.

(٥) كشف المحجوب، ص ٦٠٩ - ٦١٠.

(٦) نفسه، ص ٥٧٠.

(٧) إحياء علوم الدين، ٨٠٤/٥.

(٨) قوت القلوب، ٢٢١/٤.

(٩) نفسه، ١٣٥/٣.

(١٠) نفسه، ١٤٩/٤.

(١١) نفسه، ٨٢/٤.

(١٢) الرسالة القشيرية، ص ٥٢.

(١٣) قوت القلوب، ١٨١/٤.

٢) جهاد "المبتدعين" :

انخرط صوفية لقرنين الرابع والخامس للهجرة في الصراعات المذهبية التي كانت تشق المجتمع الإسلامي إذ نجدهم في مؤلفاتهم يدعمون حركة الإحياء لسي، وذلك بالخوض في بعض القضايا الكلامية متصرين لوجهة النظر السنية عامة والأشعرية منها بالخصوص^(١). ففي الرسالة القشيرية نجد رداً على المعتزلة في مسألة الجبر والاختيار^(٢)، والقضاء والقدر^(٣)، وفي كشف المحجوب اعتبر المعتزلة كفاراً تبعاً لبعض مقولاتهم^(٤)، وأصحاب ترهات تبعاً لبعض المقولات الأخرى^(٥). ونجد فيه أيضاً رداً على الحشوية^(٦). وفي قوت القلوب نجد رداً على الحهمية "الملحدة" لأهم أجمعوا على أن الله لا يتكلم^(٧) ورداً على الكرامية والخوارج^(٨)، ورداً على المعتزلة في قولهم بالمتزلة بين المنزلتين^(٩). كما أن هؤلاء المتصوفة قد أنكروا على بعض المتسبين إلى التصوف مبالغتهم، وإن من يقرأ مقدمتي الرسالة القشيرية وكشف المحجوب يقف على مدى أسف مؤلفيهما لانهايار التصوف في عصرهما، إلى درجة أن الهجويري بنعت "أدعياء الصوفية" بـ "الملاحدة"^(١٠).

هذا الانخراط في الجدل المذهبي هو في النهاية موقف سياسي، فبعد أن جزت الخلافة العباسية الفقهاء والمتكلمين إليها لدعمها جاء دور المتصوفة لدعم السنة في مواجهة أولئك الذين أفسدوا الشريعة بمبالغاتهم، والمعنيون هنا هم الإسماعيلية والقرامطة أساساً.

لم يعد المرء يسمع في لقرنين الرابع والخامس للهجرة عن صوفية وزهاد يرابطون بالتغور ويحرضون على الجهاد، خلافاً للزهاد والمتصوفة الأوائل الذين كانوا يرابطون

(١) حور علاقة علم الكلام الأشعري بالتصوف انظر. Nejib Ayed: *Kalam et Tasawwuf Essai sur les rapports entre Al-Ash'ariya et le Sufisme à travers l'oeuvre d'Abul-Quasim-al-Kushayri*, Thèse de doctorat de 3ème cycle, Université de Paris, Sorbonne, Paris IV.

(٢) الرسالة القشيرية، ص ٤٦.

(٣) نفسه، ن. ص.

(٤) كشف المحجوب، ص ٤٤٧.

(٥) نفسه، ص ٥٢١.

(٦) نفسه، ص ٤٤٧.

(٧) قوت القلوب، ٣/ ١٣١.

(٨) نفسه، ٣/ ١٩١.

(٩) نفسه، ٣/ ١٩٧.

(١٠) كشف المحجوب، ص ص ٤٥٣ و ٤٧٥ و ٥٠٠.

بالثغور ويدعون إلى الجهاد، ويحرضون عليه، ويغزون، ويستشهدون في سبيل شر الإسلام^(١). ولعل اسم عبد الله بن المبارك يظل الاسم الأكثر تداولاً في هذا المجال^(٢).

لا شك في أن التحول السياسي والاجتماعي العميق الذي عرفه المجتمع الإسلامي في القرنين الرابع والخامس للهجرة وتردّي أوضاع الخلافة، كل ذلك جعل للصوفية يقتنعون - مثلما اقتنع الفقهاء والمتكلمون - بأن السيف لا يمكن أن ينصر الشريعة ويحفظ بيضة الإسلام، وأن الجند لا يرجى منهم ذلك، فخلاص الإسلام والمسلمين لا يتم إلا عن طريق أولياء الله وبفضل دعواتهم. وإننا نجد في مؤلفاتهم حكايات عديدة عن أفراد وأقوام أسلموا بفضل مواعظ الزهاد والأولياء وكراماتهم^(٣)، في الوقت الذي عجز فيه الجند حتى عن رد الروم وحماية الثغور. بل إن الصوفية اعتبروا ما حل بالمسلمين من ذل وهوان عقاباً من الله لهم، فقد ظلم المسلمون أنفسهم فابتلاهم الله بالروم^(٤). لذلك عدّوا كل شيء مرتهاً بأولياء الله، فالأمطار تمطر ببركتهم، والنبات ينبت بصفاء أحوالهم، والمسلمون ينتصرون على الكفار بهمته^(٥)، أي إن خلاص الإسلام والمسلمين لا يكون إلا بتقوية العقيدة وتقويتها من البدع والصلالات. لذلك رأوا أن البلدان لا تفتح بالسيوف ولكن بقوة الصلوات وحرارتها^(٦). وفي هذا الإطار تنزل رحلاتهم وسياحاتهم في بلاد الكفار لنشر الإسلام وللتبشير بالخلاص وكذلك إقاماتهم في المساجد والخانقاهات يطيلون من الصلوات والدعاء.

نلاحظ إذن في موقف الصوفية من الجهاد وجود مرحلتين، ولعل خير ما يعبر عنهما هذه الآيات التي بعث بها عبد الله بن المبارك حين كان مرابطاً بطرسوس إلى الفضيل بن عياض (ت ١٨٧هـ) وقد كان مقيماً بالحرمين: (من الكامل).

يَا عَايِدَ الْحَرَمَيْنِ لَوْ أَبْصَرْتُنَا لَعَلِمْتَ أَنَّكَ بِالْعِبَادَةِ نَلْعَبُ
مَنْ كَانَ يَخْضِبُ جِيدَهُ بِدُمُوعِهِ فَتُحَوِّرُنَا بِدِمَائِكَ تَتَخَضَّبُ

(١) الأصفهاني (إحافظ أبو نعيم)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر، مطبعة السعادة، ط ١، ١٩٣٨، ج ٧، ص ٣٦٩؛ ج ٨، ص ٢٦٥؛ ج ٩، ص ٣١٧.. إلخ.

(٢) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك. ولد بمرو سنة ١١٨هـ، رحل إلى الشام ورابط بالثغور، توفي سنة ١٨١هـ. انظر ترجمته في: حلية الأولياء ١٦٢/٨ وما بعدها؛ وفي كشف المحجوب، ص ٣٠٧؛ وفي الفهرست لابن التميمي، بيروت، دار المعرفة، ١٩٧٨، ص ٣١٩.

(٣) كشف المحجوب، ص ٤٥٦ - ٤٥٧ وص ٤٦٨؛ الرسالة القشيرية، ص ١١٢ - ١١٣؛ حلية الأولياء، ٣٣٠/١٠.

(٤) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ١٨٢/٢.

(٥) كشف المحجوب، ص ٤٤٧.

(٦) Louis Massignon, «Le mirage byzantin dans le miroir bagdadien d'il y a 1000 ans», In: Opéra Minora, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, T. 1, p. 137.

أَوْ كَانَ يُتَعَبُ خَيْلُهُ فِي بَاطِلٍ فَنُحِوْنَا يَوْمَ الصَّبِيخَةِ نَتَعَبُ
 رِيحُ الْغَبِيرِ لَكُمْ وَنَحْنُ غَبِيرُونَ وَهَجُ السَّنَابِكِ وَالْعُبَارُ الْأَطْيَبُ
 وَلَقَدْ أَتَانَا مِنْ مَقَدِّ نَبِيِّنَا قَوْلٌ صَبِيحٌ صَادِقٌ لَا يَكْذِبُ
 لَا يَسْتَوِي عُبَارُ حَيْلِ اللَّهِ فِي أَنْعَبِ امْرِئٍ وَدُخَانُ نَارٍ تَلْهَبُ
 هَذَا كِتَابُ اللَّهِ يَنْطِقُ بِبَيِّنَاتٍ لَيْسَ الشَّهِيدُ بِمَيِّتٍ لَا يَكْذِبُ^(١)

خاتمة الباب الثالث

إذا كانت مواقف الفقهاء من الجهاد قد أثارت لدينا بالأساس مشكلة الواقعية والمثالية، وإذا كانت مواقف المتكلمين قد أوقفتنا على مدى عرضية مبحث الجهاد لدى علماء الكلام، فإن مواقف الصوفية من الجهاد كما عرضناها تثير مسائل مختلفة تماماً. فالجهاد الذي دعا إليه الصوفية وفضلوا فيه الحديث يختلف عن الجهاد كما كان يراه الفقهاء والمتكلمون وذلك من حيث المنطلقات والوسائل والغايات.

إن الجهاد لدى الصوفية لا يتعلق بمحاربة لكفار لنشر دين الله وجعل يد الله هي العليا، وإنما يتعلق بمحاربة أهواء النفس وشهواتها حتى تتطهر من كل الأعراض والشور وتصل إلى مرحلة الكمال. وإذا كان الأمر كذلك فإن وسائل هذا الجهاد هي الرياضات النفسية من مبالغة في الصوم ومن صلاة ومن تجويع للنفس وإذلالها بالزهد في الدنيا وملذاتها. وفي حين تردد الفقهاء في تحديد الوضعية "لقانونية" للجهاد هل هو ركن من أركان الإسلام أم هو مجرد شعيرة من الشعائر، اعتبر الصوفية محادثة النفس ركناً أساسياً في أي تجربة صوفية. بل إن التصوف مفهوماً وممارسة لديهم لا يصح بدون جهد النفس. هذا الاختلاف الجذري في الموقف من الجهاد مفهوماً ووسائل وغايات إنما هو في الحقيقة مظهر من مظاهر خلافاً أعمق وأشمل؛ إنه خلاف متعلق بنظرة كل فريق منهما إلى الشريعة نفسها وإلى كيفية فهمها والتعامل مع أو مرها وتواهيها ومقاصدها. إنه خلاف متعلق بكيفية التعامل مع النص القرآني، وبالتالي فهو خلاف في فهم الوجود ومنزلة الإنسان في هذه الحياة والغاية من خلقه.

١) في تاريخ التصوف:

يتفق المؤرخون والدارسون المهتمون بالتصوف على أن النزعات الزهدية التي عرفها المسلمون الأوائل قد مهدت لبروز التصوف. وهي نزعات ميّزت سلوك الرسول وأغلب

(١) حمد الله بن المبارك، كتاب الجهاد، صيدا - بيروت، المطبعة العصرية، ١٩٨٨، ص ١١.

الصحابة. وترتكز هذه النزعة الزهدية أساساً على العبادة والإعراض عن زخرف الدنيا وعلى الزهد في ما يقبل عليه الجمهور. هذا السلوك يجد مرتكزه الأساسي في القرآن إذ هو يوفر للمؤمن حياة مادية دنيوية عادية وأخرى روحية. غير أن هذا السلوك، مهما بالغ أصحابه في العبادة والإعراض عن شهوات الدنيا، لم يكن ليجعلهم متميزين عن عموم المسلمين تمييزاً ظاهراً، بل إن تطور الزهد إلى التصوف هو الذي جعل بعد ذلك من الصوفية جماعة ذات خصائص متميزة. هذا التطور بدأ منذ التحولات الهامة التي عرفها لمجتمع الإسلامي انطلاقاً من خلافة عثمان بن عفان. وهي تحولات لخصها ابن خلدون في «فشو الإقبال على الدنيا»^(١). ونفهم من ذلك غرق المجتمع الإسلامي في حياة البذخ نتيجة اتساع الفتوحات وكثرة الغنائم، وصراع المسلمين على الخلافة وما تبع ذلك من حروب وفتن وسفك دماء... وكانت نتيجة ذلك أن قامت في نفوس الأتقياء ثورة داخلية هي نزاع بين نفس لا تزال على إيمان غصّ قوتي ودنيا مقبلة عليهم بشهواتها ومباهجها^(٢). وباتصال المسلمين بشعوب وحضارات لها باع في «عالم الزهد والتصوف» بدأ ينشأ علم متميز له قواعده وأصوله وغاياته وهو علم التصوف.

في القرن الثالث الهجري أصبح التصوف علماً مستقلاً عن العلوم الأخرى من فقه وحديث وكلام. فمنذ بداية ذلك القرن حدث تحوّل في موقف بعض العلماء باتجاه مذهب خاص يتميز عن علوم المحدثين والفقهاء والمتكلمين. وما أن انتصف القرن الثالث حتى تكوّن التصوف باعتباره ميداناً جديداً موضوعه «التوحيد» أو العرفان، ومهجه الزهد، وغايته الاتصال أو الفناء في الله. وأول من عبّر عن هذا التحول المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) بقوله: «مضت عليّ ثلاثون سنة لم أسمع فيها شيئاً إلا من رأسي ثم دارت عليّ ثلاثون أخرى لم أسمع فيها شيئاً إلا من الله»^(٣).

هذا العلم الجديد ينبنى على فهم خاص للقرآن وطريقة خاصة في تفسيره وتأويله. وكان أصحابه يتطعنون بذلك إلى بناء مجتمع حسب تصور جديد وطراز خاص في الحياة يختلف عن مجتمع الفقهاء والمتكلمين. وهذا التمييز هو - في اعتقادنا - الذي أثار حفيظة علماء الإسلام وخاصة الفقهاء ضد التصوف ورجالاته، وأثار كذلك معارك كبيرة بينهم. ويكفي أن نذكر هنا أزمة الوعي الكري التي أحدثها الحلاج في المجتمع الإسلامي لمدة طويلة جداً. وهذا التمييز هو نفسه الذي جعل دارسي التصوف المعاصرين يختلفون في تقييم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ٢/ ٥٨٤.

(٢) أبو العلاء عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، ص ٧١.

(٣) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص ٢٠. نقلاً عن علي حرب، التأويل والحقيقة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥، ص ٢٧٤.

حركة التصوف من حيث النشأة والأبعاد. فمن قائل إن التصوف الإسلامي يعتبر متداً لرسالة المسيح في العالم الإسلامي (موقف المدرسة الفرنسية ويمثلها بالخصوص لويس ماسينيون Loms Massignon وهنري كوربان Henry Corbin)، إلى قائل إن التصوف الإسلامي قد تأثر كثيراً بالتصوف المسيحي وأثر فيه (المدرسة الإسبانية)، بينما ذهب المستشرق الإنجليزي براون Brawen إلى أن التصوف كان سلاحاً من بين الأسلحة التي حارب بها الفرس العرب للقضاء عليهم^(١).

(٢) في علم التصوف:

في الفكر الصوفي العاية من خلق الإنسان ليست العبادة وإنما المعرفة، معرفة الله، ويستند الصوفية في ذلك إلى الحديث القدسي التالي: «كنت كثيراً مخفياً لم أعرف فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»^(٢) وتفسير ذلك أن الله قد قام بحركة "نزول" نحو الكون وأودع فيه أسرار الألوهية، وهذه الأسرار لئن كانت متفرقة في الكون فهي مجتمعة في الإنسان. ولذلك إذا أرد الإنسان معرفة ربه فعليه أن يعرف نفسه: (اعرف نفسك تعرف ربك). إلا أن هذه المعرفة تصطدم بالأحجية المادية الدنيوية التي تغلف النفس البشرية نتيجة وجودها في عالم المادة (الدنيا). ولكي يصل الإنسان إلى معرفة نفسه على حقيقتها وبالتالي معرفة الله، عليه أن يقوم برحلة "صعود" لإزالة هذه الأحجية^(٣).

هذا التصور لغائية الوجود الإنساني يختلف اختلافاً جذرياً عن تصورات الفقهاء، ففي حين تستهدف حركة الوحي في نظر الفقهاء الإنسان خاصة باعتباره عضواً في جماعة، ومن ثم تستهدف إعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الإنسان ولإشباع حاجاته المادية والروحية، فإن الحركة الإنسانية في التصورات الصوفية هي حركة للخلاص الذاتي الفردي بمعاينة المطلق والفناء فيه^(٤).

إن قدر الإنسان في تصور الصوفية يتمثل إذن في مدى قدرته على تحقيق الخلاص الفردي وذلك بتجاوز ظاهراً الأشياء إلى باطنها. وهذا الخلاص لا يتم إلا بـ "جهاد النفس". وهذا لجهاد يمر حتماً عبر نبذ الدنيا بكل إغراءاتها وشهواتها باعتبارها كدراً يخفي الحقيقة التي يسعى الإنسان إليها. وإذا كان هذا هو تصور الصوفية لغائية الوجود الإنساني، فون من

(١) د. سامي التشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ٣/ ٣٨٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٣، ص ٢٠٦.

(٣) لمزيد التفصيل انظر: (ch. III) : *Qu'est ce qu'une révolution religieuse?* op. cit.

(٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص ٢٤٥.

الطبيعي أن ينظروا إلى القرآن من زاوية تختلف عن زاوية نظر الفقهاء والمكلمين، كما أن من الطبيعي أن يحصن التصادم بين الفريقين. فالفقهاء اعتبروا الصوفية متدعة وزنادقة لأنهم - في عرفهم - يعملون على تعطيل الشريعة وتحريف آي القرآن. أما الصوفية فإنهم اعتبروا الفقهاء مجرد مشتغلين بعلوم دنيوية لأنهم لم يأخذوا من القرآن إلا ظاهره، الذي يخفي دوماً الحقيقة.

هذا التصادم بين لفريقين برز بوضوح في موقف الطرفين من الجهاد. ونحن هنا لن نعيد طبعاً استعراض المواقف ولكننا نعرض بعض الاستنتاجات التي اتضح لنا من خلال المقارنة بين المواقف:

(أ) رغم أن بعض الفقهاء قد تحدثوا عن "جهاد النفس" باعتباره مظهراً من مظاهر الجهاد لديهم، ورغم أن بعض الصوفية قد رابطوا بالغور وجاهدوا بالسيف، فإننا نسجل اختلافاً جذرياً في مفهوم الجهاد لدى الفئتين. فإذا كان الجهاد لدى الفقهاء هو في سبيل الله، فإن الجهاد لدى الصوفية (جهاد النفس) هو في سبيل الإنسان وفي سبيل خلاصه في الدنيا والآخرة. وقد ذهب الغزالي إلى اعتبار الجهاد المسلح مجرد حركة دنيوية الغاية منها حفظ النسل والنفس. يقول: «وأما جهاد الكفار وقتلهم فهدفاً لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب المعيشة والديانة اللتين بهما الوصول إلى الله»^(١). وهو ما كان ذهب إليه إخوان الصفا إذ اعتبروا أن جهاد الكفار هو لأسباب دنيوية^(٢). هذا الموقف من "جهاد الفقهاء" مرتبط بتعامل الصوفية مع القرآن، من ناحية، وبموقفهم من الفقه من ناحية ثانية، إذ اعتبروه مجرد علم دنيوي.

(ب) إن تشديد الصوفية في القرنين الرابع والخامس للهجرة على أهمية العلم ونبذهم لتشديد لمن أسموهم بعلماء السوء واعتبارهم طلب العلم جهاداً^(٣)، إنما هو في وجه من وجوه رفض لعلوم الظاهر وخاصة الفقه ودعوة إلى العلم الحقيقي وهو علم التصوف. (ج) إن موقف المستشرق الإنجليزي براون Brawen، القائل بأن التصوف هو رد فعل العقل الأري على دين فرضه "الغزاة"، وإذا ما تركنا جانباً ما قد يوحي به من تحامل على الإسلام، فإنه موقف لا يجانب الصواب. فموقف الصوفية من الشريعة - هذا الموقف المتميز جداً - ألا يعدّ موقفاً من أحكام الشريعة نفسها؟ ودعوة إلى "جهاد" هذه النظرة إلى الوجود؟^(٤).

(١) جواهر القرآن، مصر، مطبعة كردستان العلمية، ط ١، ١٣٢٩هـ، ص ٢٠.

(٢) الرسائل، تصحيح حير الدين لزركلي، المطبعة العربية بمصر، ١٩٢٨، ج ١، ص ٢٨٨.

(٣) انظر على سبيل المثال: قوت القلوب ١/ ١٩٧ - ١٩٨؛ كشف المحجوب، ص ٣٥٤.

(٤) تشير هنا إلى عبارات عديدة استعملت في الحديث عن التصوف ولها علاقة بطريقة أو بأخرى بموقف الصوفية المتميز من الشريعة. فقد اعتبر ابن خلدون التصوف «علماً حادثاً في امتنا» (المقدمة ٢/ ٥٨٤).

(د) إن العلاقة لوطيدة ، التي كشفنا عنها بين متصوفة القرنين الرابع والخامس للهجرة والسلطات السياسية لسنية والتي برزت في دعوة الصوفية إلى جهاد "المبتدعين والزنادقة" ليست سوى مرحلة من مراحل تطور التصوف ومظهر من مظاهر تأثره بالواقع السياسي والاجتماعي (انظر الباب الرابع من هذا الكتاب).

(هـ) هذا الاختلاف الجذري بين الفقه والتصوف الذي أفضى في كثير من الأحيان إلى التصادم بين الفقهاء والمتصوفة قد ألقى بظلاله على تقويم الدارسين المعاصرين للحضارة العربية الإسلامية. فبعضهم اعتبر هذه الحضارة حضارة فقه^(١)، والبعض الآخر اعتبرها حضارة تصوف^(٢).

- واعتبره أبو العلاء عفيفي "ثورة روحية" واعتبره آخرون "حركة انقلابية" . . إلخ .
(١) هذا الموقف يمثل أساساً محمد عابد الجابري في مجمل مؤلفاته ، كما أن شاخت J. Schacht يعتبر الفقه روح الحضارة الإسلامية . انظر : *Esquisse.. op cit.* p. 9 .
(٢) هذا الموقف يمثل علي حرب في كتابه : التاويل والحقيقة ، انطلاقاً من اعتباره الحضارة الإسلامية حضارة نص مقابل تعبير الحضارة الغربية بالعقل (اللوعوس) . انظر مقالاته ضمن الكتاب لمذكور بعنوان "الحقيقة والمجاز" ، كما يذهب إلى نفس التقييم المفكر الإيراني درويش شايغان ، انظر : ما هي الثورة الدينية ؟ م . ص .

الباب الرابع

من الهجرة إلى الدّعوة إلى الدّولة

«وقد زوينا عن رسول الله ﷺ: كل واحد من المسلمين على ثغر من ثغور الإسلام. فإن ترك المسلمون فاشدُّ ثلثاً يؤتى لإسلام من قبلك».

أبو طالب المكي، قوت القلوب، ج ٣، ص ١٧٤.

تمهيد

غياب جيوش الخلافة عن الثغور، وغيوبة الخلفاء عن ممارسة مهامهم، وتسلب الأمراء، ومثالية الفقهاء والمتكلمين ونخليهم عن التدويع بالجهاد، وانكفاء الصوفية إلى رباطاتهم ورياضاتهم النفسية، والدعوة إلى مقاومة الفرق «الضالة» واعتبار ذلك من صميم الجهاد، ولا مبالاة العامة وعجزها وتقاعدها. إلخ، ذلك هو الانطباع الذي يخرج به الدارس لمسألة الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة. ومع ذلك فإن الاطمئنان إلى هذه النتيجة واعتبارها الحكم النهائي على مواقف العلماء المسلمين من الجهاد في هذه الفترة ليس بالعمل «العلمي» لسببين مُتصّلين:

(١) منهجياً لا يمكن أن تقتصر على ما قاله هؤلاء العلماء في مسألة الجهاد خصوصاً في المصتدات الفقهية، كما لا يمكن إهمال الرّبط بين هذه المواقف والوضعية السياسية للخلافة العباسية في الفترة المذكورة. هذه الوضعية التي لم تكن في النهاية سوى حصيلة لتطورات تاريخية. ذلك أن كل المذاهب الإسلامية هي مذاهب سياسية وتاريخية هو تاريخ سياسي. ولقد وقفنا على مدى رتباط مواقف هؤلاء العلماء بتجاربهم السياسية المتخفية دوماً وراء مذاهبهم.

(٢) من هذا المنطلق فون كل ما يحدث في الإسلام من حراك سياسي واجتماعي محكوم في مبدأ المطاف ومنتهاه بجدلية الدين والسياسي، وربما توضع مسألة الجهاد في صلب هذه الجدلية (الدعوة/الدولة). ولقد نبرى كثير من الدارسين المعاصرين المهتمين بقضايا الإسلام يعيدون تقييم لتاريخ والفكر الإسلاميين وفقاً لهذه الجدلية^(١).

إذن ولكي تكتمل الصورة لا بد أن نضيف أن تخلي الخلافة العباسية عن القيام بالجهاد وتخلي العلماء عن الدعوة إليه قد ارتبطا بأزمة هذه الخلافة. وكان من مظاهر هذه الأزمة تسلط البويهيين ثم السلاجقة من جهة، واستفحال التشيع بكل أصنافه من جهة ثانية.

(١) انظر بالخصوص كتابات رضوان السيد (الأمة والجماعة والسلطة)، ومحمد عابد الجابري (العقل السياسي العربي)، وهشام جعيط (الفتنة)، ونهemy جدعان (المحنة).

أزمة الخلافة إذن هي الوجه الآخر للمسألة، ولا يمكن أن نفهم لماذا خفتت روح الجهاد في تلك الفترة من دون أن نربط ذلك بهذه الأزمة، فمواقف العلماء من الجهاد هي في نهاية الأمر مواقف سياسية أي مواقف تهم الممارسات السياسية للخلفاء. وأي موقف من الجهاد هو في النهاية تقييم لهذه الممارسات. ولكن يتسنى لنا ذلك من دون الإجابة عن مسألتين هامتين: كيف تطور تاريخ الجهاد في الإسلام حتى أفضى إلى هذه الوضعية من "اللامبالاة والاسترخاء"؟ وكيف ساهمت أزمة الخلافة العباسية في القرنين الرابع والخامس للهجرة في تحديد مواقف هؤلاء العلماء من الجهاد؟

المسألان - كما سترى - وجهان لعملة واحدة، فحفوت روح الجهاد في الفترة المعنية هو المظهر الأكثر تعبيراً عن أزمة الخلافة.

الواقع أننا قد وضحنا ولو ضمناً هذه العلاقة إذ بينا أن هؤلاء العلماء كانوا منشغلين بوضعية الخلافة: ففقهاء الشيعة ومتكلموها كانوا يرون فيها شراً لا بد أن "يجاهد"، في حين كان علماء السنة يتشبثون بها ويدعمونها، ويرون المصلحة في جهاد كل أعدائها الداخليين "أصحاب البدع والحوادث". بل إن كل عمل يقوم به مسلم - كما هو الشأن لدى الغزالي ولدى الصوفية - لتدعيم هذه الخلافة هو جهاد. إلا أن المسألة في رأينا ليست بمثل هذا الوضوح والتبسيط وإلا فإنه لا يبقى لنا إلا أن ندين هؤلاء العلماء كما فعل أحد الدارسين المعاصرين في شأن الغزالي عندما أبدى تعجبه «من رجل يستعظم أن يقول مسلم إن الخلود في الآخرة إنما هو بالروح ولا بالجسم فيكفره ويؤلف الكتب في تنفيد رأيه، ثم يري المسلمين كلهم مهتدين بالعناء، ويرى الإسلام نفسه معرضاً للاستئصال في بقعة واسعة كريمة من بقاع العالم الإسلامي، وفي العالم، فلا يرفع يده بإشارة ولا يفتح فاه بكلمة»^(١) إن الأحداث السياسية الكبرى من حجم الجهد لا تفصل فيها عادة إرادة الأشخاص ورغباتهم وحدها، بل إن الظروف الموضوعية التي تكتنف الحدث هي التي تملئ في الغالب نوع الموقف وطريقته.

للبحث في المسألة ليس أمامنا سوى التاريخ مجالاً.

I - من الهجرة إلى الدعوة

«لا هجرة بعد اليوم ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا»^(٢). هذا الحديث النبوي

(١) عمر فروخ، ملتقى الغزالي، م.س، ص ٣٠١.

(٢) سنن الترمذي، كتاب السير، باب ما جاء في الهجرة، الحديث رقم ١٥٩٠، ح ٤، ص ١٢٦ وصنن النسائي، كتاب البيعة، باب ذكر الاختلاف في انقطاع الهجرة، ج ٧، ص ١٤٦؛ وانظر كذلك: سنن أبي داوود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، كتاب الجهاد، باب =

الذي يتداوله المحدثون والإخباريون بكثرة يشكل مضمونه مرحلة فاصلة في تاريخ الإسلام. 'اليوم' هو يوم فتح مكة (٨٨هـ/٦٢٩م) ومع فتح مكة تنتهي مرحلة وتتبدى مرحلة أخرى. كانت المرحلة السابقة مرحلة تأسيس الدولة وتشكيل الجماعة الأولى للأمة، ولم يكن وقتها مطلوباً من المسلمين سوى أن يهاجروا إلى يثرب لتدعيم الجماعة والتمكين لها استجابة لدعوة الرسول. وأصبحت الهجرة بذلك مقياس الإيمان والإسلام. جاء في مسند ابن حنبل: «حدثنا وكيع حدثنا إسرائيل عن سماك بن حراك عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: «كنتم خير أمة أخرجت للناس» فقال: هم الذين هاجروا مع النبي ﷺ من مكة إلى المدينة»^(١). كما جاء في صحيح مسلم أن الرسول قال لعمر بن العاص لما أسلم وشرط أن تغفر ذنوبه السابقة: «أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله؟ وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها؟ وأن الحج يهدم ما كان قبله؟»^(٢). وذكر الشيباني في باب هجرة الأعراب «أن من أسلم من الأعراب فعليه أن يثبت اسمه في ديوان العزاة ليكون مهاجر». فقد كان المقصود بالهجرة في ذلك الوقت القتال»^(٣). ولذلك «كانت الهجرة فريضة في الابتداء»^(٤). ولعل اعتبار سعد بن خولة^(٥) رجلاً يائساً لأن الوفاة حضرته في مكة ولم تحضره في يثرب (موطن الهجرة)، يوضح قيمة هذا الحدث في تشكيل وعي الجماعة الإسلامية الأولى.

أما بعد فتح مكة فقد أصبح المطلوب من المسلمين بعد سيطرة النبي على مكة وأكثر أنحاء الجزيرة العربية أن يستعدوا للجهاد أي لتحويل هجرتهم إلى الخارج لتوحيد العالم في أمة جامعة. وانطلقت الفتوحات شرقاً وغرباً وكان مبدأ ذلك سنة ١٣هـ. وقد «قالوا لما فرغ أبو بكر رضي الله عنه من أمر أهل الردة رأى توجيه الجيوش إلى الشام، فكتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم. فسارع الناس إليه من بين محتسب وطامع»^(٦). فتم في خلافة أبي بكر (١١هـ - ١٣هـ/٦٣٢ - ٦٣٤م) فتح مناطق كثيرة من بلاد الشام. وفي خلافة عمر (١٣هـ - ٢٣هـ/٦٣٤ - ٦٤٣م) تم فتح بلاد فارس ومصر. ولما استخلف عثمان بن عفان (٢٤هـ - ٣٥هـ/٦٤٣ - ٦٥٥م) كتب إلى معاوية، عامله على الشام والجزيرة وثغورها، يأمره أن يوجه حبيب بن

= في الهجرة هل انقطعت، الحديث رقم ٢٤٨٠، ج ٣، ص ٤.

(١) مسند ابن حنبل، ١١٢/٥.

(٢) صحيح مسلم، كتب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذلك الهجرة والنسخ، للحديث رقم ٣١٧، ج ٢، ص ٣١٩.

(٣) شرح التيسير الكبير، ٩٤/١.

(٤) نفسه، ن. ص؛ وانظر كذلك: الشافعي، الأم، بيروت، دار الفكر، ح ٣، ص ١٦٩.

(٥) يكتي أبو سعيد، كان من مهاجرة الحبشة الثانية، هاجر مع الرسول إلى يثرب، انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ٣، ص ٣١١ - ٣١٢.

(٦) البلاذري، فتوح البلدان، بيروت، دار اقرأ، ١٩٩٢، ص ١٨٥.

مسلمة الفهري إلى أرمينية. «وكان حبيب ذا أثر جميل في فتوح الشام وغزو الروم»^(١). دولة الخلفاء لراشدين كانت إذن دولة فتوحات أي دولة ذات طابع عسكري. هذا التحول من الهجرة إلى الدعوة حتم تحول المسمين كلهم لخدمة هذا المبدأ. وكانت القبائل (مجموع الأمة) مجتدة لفتح وفي تأهب دائم للغزو. وقد نواصلت هذه الفتوحات في العصر الأموي، وكان معاوية قد جدد حركة الفتح بعدما انشغل لمسلمون بالصراع الدموي على الخلافة. ففي عهده تم فتح جزيرة «أرواد»^(٢) قرب القسطنطينية (سنة ٥٤هـ)، كما تمت (سنة ٤٩هـ) محاولة لفتح القسطنطينية، واستمرت بعده لفتوحات على يد القائدين الشهيرين مسلمة بن عبد الملك وقتيبة بن مسلم باتجاه بلاد لروم بما فيها آسيا الصغرى، وتواصلت إلى حدود الربع الأول من القرن الثاني الهجري. وقد كان علماء المسلمين في تناغم تام مع السلطات السياسية في ما يتعلق بالدعوة، لهذا كان الربط بسواحل الشام والانطلاق إلى أقصى الشرق والغرب لشعر الدعوة في أصقاع لترك والقوط والروم منهم الأعلى. ولقد كانت الرباطات بالشام تجمع إلى جانب المتطوعين كثيراً من العلماء والعبد والزهاد، منهم أبو مسلم الحولاني (ت ٦٢هـ) وسعيد بن حبيب (ت ٩٥هـ) وسعيد بن المسيب (ت ١٠٥هـ) والحسن البصري (ت ١١٠هـ) وأبو عمرو الأوزاعي (ت ١٥٧هـ)^(٣).

هذا لمجهود الحربي دغمته لئسة، فقد روي عن لرسول أنه قال: «من لقي الله بغير أثر من جهاد لقي الله وفيه ثلثة»^(٤)، وروي عنه كذلك أن «أفضل الأعمال هي الصلاة لوقتها ويز الوالدين والجهاد في سبيل الله»^(٥). وفي تلك الفترة بالذات انتشر الحديث المشهور الذي يأمر بالصلاة (الجماعة) خلف كل إمام والجهاد (الدعوة) مع كل سلطان^(٦).

II - من الدعوة إلى الدولة

في عام ١٣٢هـ/٧٤٩م تحولت دولة الإسلام من بني أمية إلى بني العباس. «فجري

(١) نفسه، ص ٢٧٧.

(٢) «جزيرة في البحر قرب قسطنطينية غزاها المسلمون وفتحوه في شبه ٥٤هـ مع حنادة بن أبي أمية في أيام معاوية». ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار بيروت/دار صادر، د. ب، ٥، ص ١٦٢.

(٣) انظر ثبت بأسماء العلماء المجاهدين لمرابطين بالثغور في. أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، ط ٢، دمشق، دار الفكر، د. ت، ص ٤٩ وما بعدها.

(٤) سنن الترمذي، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل المرابط، الحديث رقم ١٦٦٦، ج ٤، ص ٤١٦٢ سنن ابن ماجه: كتاب الجهاد، باب التغليب في ترك الجهاد، الحديث رقم ٢٧٦٣، ح ٢، ص ٩٢٣.

(٥) مسند ابن حنبل، ٣٢/٦.

(٦) سنن ابن ماجه، كتاب الحناظر، باب الصلاة على أهل القلة، الحديث رقم ١٥٢٥، ح ١، ص ٤٧٧ شرح السير الكبير، ج ١، ص ١٥٦.

بسبب ذلك التحول سيول من الدماء. وذهب تحت السيف عالم لا يحصيهم إلا الله بخراسان والعراق والجزيرة والشام. وفعلت العساكر الخراسانية الذين هم المسودة كل قبيح. فلا حول ولا قوة إلا بالله^(١). إن المتغيرات التي ستحصل في العصور العباسية ستكون بحجم هذه الدماء التي سالت وأكثر، وستكون فاتحة لصراعات دموية جديدة قاتلة بين المسلمين. وكان مبتدأ هذه التغيرات نقل عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد، وبذلك ابتعد مركز الخلافة عن مواطن الخطر البيزنطي. ثم تدعمت بضبط الجند وتحويله إلى جيش من المرتزقة المحترفين الذين تُسلمون من دون أن يكون لهم الفهم الواضح والعميق لوضع الأمة. وانتهت أخيراً بدخول البويهيين والسلاجقة بغداد وقضائهم على البقية البقية من نفوذ الخلفاء.

وإذا ما استثنينا بعض إغارات الرشيد (فتح هرقله سنة ١٩٠هـ) والمعتصم (فتح عمورية سنة ٢٢٣هـ) على بلاد الروم، فإن حالة من الاستقرار النسبي قد سادت علاقة المسلمين بالروم. فالمناوشات والمعارك التي كانت تقوم هنا وهناك من حين إلى آخر لم تؤد إلى نتائج مهمة أو مكاسب بالنسبة إلى الطرفين. ولعل الأهم من ذلك هو تحول المسلمين إلى حالة من الدفاع ورد الفعل نتيجة انشغالهم بأوضاعهم الداخلية.

يمكن اعتبار حرب الأمين والمأمون وتبعاتها (هذه الحرب بدأت سنة ١٩٣هـ وتواصلت تأثيراتها إلى ما بعد سنة ٢٠٠هـ) بداية انشغال الخلافة العباسية عن البيزنطيين بسبب المشاكل الداخلية والتطورات الجديدة في المجتمع الحضري الذي فضل الدعة والاستقرار. فالمعتصم على سبيل المثال بنى مدينة سامراء بدون أسوار ولا تحصينات، وبسبب التناحر بين فرق الجند العربية والفارسية والتركية. هذه المشاكل الداخلية ستعقد بكثرة الخارجين عن الخلافة والمشككين في شرعيتها والرافضين لها وكذلك المعامرين وذوي النزعات الانفصالية (بابك الحرمي - يعقوب بن الليث الصفار - الزنج - الزيدية - القرامطة - الفاطميون إلخ...). وسيشتد الأمر في ما بعد عندما سيستقل كل أمير بما أمر عليه، وبذلك تشتت قوة المسلمين العسكرية حيث لم يعد الروم يواجهون قوة إسلامية واحدة بل قوى متعددة يتعاملون معها كلاً على حدة. وتبعاً لذلك حرى التخلي عن الثغور وعمارتها وبالتالي عن الحرب. «وانتالت المصائب على الناس في ثغورهم وأنفسهم وأموالهم وأسعارهم وأبشارهم وسلطينهم فنسيت»^(٢). ولمواجهة الزحف البيزنطي اضطر الخليفة العباسي المعتمد إلى الاعتراف بدولة أرمنية سنة ٢٧٢هـ لعلها تكون حاجزاً بين العباسيين والبيزنطيين. وتكرر الأمر مع الخليفة المقتدر عندما ولّى سعيد بن حمدان الموصل وشرط عليه غزو الروم. هذا في مرحلة أولى، أما في المرحلة الثانية فإن الأمور

(١) النهي (شمس الدين أبو عبد الله)، تذكرة الحفاظ، حيدرآباد، ط ٢، ١٣٣٣هـ، ج ١، ص ١٤٩.

(٢) ابن حوقل، صورة الأرض، ص ١٦٦.

تردّت بصفة واضحة ومفجعة، إذ «سأت النيات وفتحت الأعمال وارتفعت البركات ونجّ الممّوك في الاستنثار بالأموال ولعامة في المعاصي على الأضرار، فهلك العباد وتلاشت البلاد وانقطع الجهاد»^(١).

ورغم كل ذلك فإن العلماء وخاصة الفقهاء منهم ظلوا يذكّرون بمبدئية الجهاد وأنه ماضٍ إلى يوم القيامة في حين انشغلوا عن ذلك بالأوضاع الداخلية للحلافة العباسية. فالماوردي انشغل بتثبيت أسس الخلافة والخليفة بإزاء التسلط البويهى الشيعي، وكذلك فعل الباقلاني والقاضي عبد الجبار. والغزالي أوقف الكثير من جهوده على محاولة إثبات شرعية الخلافة العباسية بإزاء محاولات "الباطنية" النيل من هذه الشرعية. إن مقصدهم واضح هو تدعيم الدولة على حساب الدعوة. أما علماء الشيعة فكانوا "يجاهدون" الخلافة العباسية لإقامة دولتهم الشيعية (بالنسبة إلى الشيعة الإمامية)، ولجعل الخلافة العاطمية تبسط نفوذها على كل المسلمين (بالنسبة إلى الشيعة الإسماعيلية).

إجماع أغلب العلماء على تدعيم الدولة على حساب الدعوة لم يُسكت الأصوات "الموازية" التي كانت تدعو إلى القيام بفريضة الجهاد خاصة وأن المسلمين يُغزّون في عقر دارهم.

III - جدلية الدعوة والدولة

١ - في الجهاز المفاهيمي:

بادئ ذي بدء وقبل أن نحاول تحسّس مظاهر جدلية الدعوة والدولة، لا بد من أن نضع القضية في إطارها العام وهو جدلية لديني والسياسي في الإسلام. فما هو المقصود بالديني؟ وما هو المقصود بالسياسي؟

الواقع أن تناول أحدث التاريخ الإسلامي وفق هذه الجدلية أصبح أمراً متداولاً في الدراسات الإسلامية عموماً ولدى مجموعة من الباحثين خصوصاً منهم رضوان السيد وفهمي جدعان ومحمد عابد الجابري وهشام جعيط... إلخ. ولعل الدكتور فهمي جدعان هو الوحيد من بين هؤلاء جميعاً الذي يبيّن بشكل واضح ماهية هذه الجدلية في مستواها المفاهيمي، لذلك فإننا سنسعين بكتابه المحنة بصفة أساسية في بيان معنى الديني والسياسي في الإسلام وحدود التقاطع بينهما ولحظة تصادمهما.

جاء في كتاب اصطلاحات الفنون: «الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشتمل العقائد والأعمال ويُطلق على

(١) نفسه، ص ١٦٧.

كل ملة كن نبي» (كذا) أو «هو وضع يسوق ذوي العقول باختيارهم الم محمود إلى الخير بالذات وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم فإن الوضع الإلهي هو الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء»^(١). وعزز الحرجاني هذا التعريف بقوله «إنه وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ»^(٢).

ميزة هذه التعريفات، كما يقول فهمي جددن، أنها «تحدد الدين بمبدئه ووسطه وغايته. أما مبدؤه فإله، إذ هو وضع إلهي والرسول هو متلقيه وحامله ومؤيده. وأما وسطه فهو الإنسان العاقل المكلف. وأما غايته فصلاح الإنسان وخيره في الحال والمآل أي في الدنيا والآخرة بالانقياد إلى أحكام هي جملة من العقائد والأعمال التي وضعها الله أو الشارع». ويضيف: «وبين من هذه التحديدات أنها تجعل الديني محلاً لتلاقي الإلهي والإنساني في فعل هدي ديني وأخروي من جانب الله، وطاعة كاملة شاملة من جانب الإنسان»^(٣).

هذا التمييز الواضح بين حدّي الدين الإسلامي (دنيا - آخرة) هو من المتفق عليه والمسلم به، أما المشكلة الرئيسية فهي أيهما الأصل وأيها الفرع؟ حين يتحول الدين من مجال نفوذ إلى مجال المجموعة يصبح بالضرورة اجتماعياً، ويترتب عن ذلك أن وجود الإمام الحارس للشرعية المتخذ لها يصبح ضرورة لا بد منها. ويتحسد «الديني» في الخلافة التي هي في علاقة بالدنيا (السياسي). ولعل تعريف ابن خلدون للخلافة يزيد الأمر وضوحاً. يقول: «هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدينيّة الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة نياية عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»^(٤). الذين إذن هو ما يمتد إلى قوانين مفروضة من الله بشارع يقرّها ويشرّعها لتكون نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة. إذ ليس القصد هو الدنيا وحدها - فهي عبث وباطل وفناء - وإنما القصد الذين المفضي إلى السعادة في الآخرة أيضاً وقبل كل شيء. وفقاً لهذا التعريف فإن مصالح الآخرة وفق «الديني» هي الأصل، والمصالح الدنيوية هي الفرع، وهي ترجع عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح تلك.

«إن تعريف «الديني» في الإسلام يعيننا بشكل كبير على تحديد معنى «السياسي»، ويكفي أن نعكس الآية فنقول إن «السياسي» في الإسلام يستند إلى أولوية الدنيوي على

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، دار صادر، د. ت، ج ٢، ص ٥٠٣.

(٢) الجرجاني (على بن محمد)، التعريفات، مصر، المطبعة الخيرية، ط ١، ١٣٠٦ هـ، ص ٤٧.

(٣) فهمي جدعان، المحنة، عمان الأردن، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٩، ص ٢٩٦.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ٢٤٤/١.

الأخروي، لذلك لا تهتم طبيعة السلطة أهى خلافة أم ملك أم خلافة ملتبسة بالملك، ولا طريقة الوصول إلى هذه السلطة بل المهم أن يكون لها سلطان على الأفراد، لأنه لا قوم للدولة بدون جماعة متماسكة موحدة تاتمر بأمرها ولا تجنب إلى التمرد والعصيان وقد تكون هذه الدولة دمية بمعنى أنها تستند إلى الأحكام الدينية، ولكن ذلك لا يكون في النهاية إلا من باب التوظيف خدمة "السياسي". ويبرز ذلك بوضوح في تعامل الدولة مع خصومها وخاصة من أهل "الديني"^(١). فالسلطة في نظر أهل "السياسي" هي حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

إن الخلاف الأساسي بين أهل الديني وأهل لسياسي يبرز عند الحديث عن علاقة الديني بالسياسي في الإسلام خصوصاً وأساساً في مستوى تصوّر السلطة من حيث طبيعتها وغايتها، ذلك أن شمول الإسلام للدين والدنيا أمر لا يختلف فيه اثنان إذ إن كل فهم للدين يأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (وهو مبدأ أساسي في الإسلام) يحول الديني بالضرورة إلى سياسي.

إن اختلاف تصوّر السلطة بجزء بالضرورة تبايناً في مستوى تصوّر آليات هذه السلطة وغاياتها. فإذا كان أهل الديني لا يتصورون سياسة أخرى غير ما أمر به الشرع، ويفرّون بأن تصرفات الحاكم وتدابيره يجب أن تصدر عن دين مشروع، فإن أهل السياسي وإن كانوا يتحرّكون في إطار تصوّر إسلامي للسياسة، فإنهم فتحوا الباب على مصراعيه أمام تصورات سياسية أخرى وسلوك سياسي آخر لأن المنطق الذي يحكمهم وكذلك الغايات التي يرومونها تفرض عليهم ذلك. فما يهضمهم هو استمرار السلطة وأن يلتزم الناس لها بالطاعة، في حين أن أهل الديني يطلبون الطاعة لله وللرسول وأن تكون السلطة للدين وحده، لذلك فإن غاية ما يطلبونه الامتثال لحكم الشرع وحده وتحت كل الظروف.

ويجب أن نلاحظ في الأخير أن الدولة التي يطلبها أهل السياسي لا تعني من الديني إلا بما يدخل في باب أعمال الجوارح يعني أنها قد توكل لنفسها مهمة حفظ الدين، إلا أن هذه المهمة ليست مقصودة لذاتها وإنما هي مقصودة لغرض اجتماعي - سياسي وهو حفظ وحدة الجماعة، الشرط الأساسي لاستمرار السلطة. فإذا نجم "مبتدع" أو "زنديق"، يقاوم لا خوفاً على الدين وإنما لما يثيره من هرج قد يهدّد بتفتيت وحدة الجماعة^(٢).

٢ - منطق الدولة: (أهل السنة والجماعة):

متى بدأ الصراع بين منطق الدعوة ومنطق الدولة؟ في الحقيقة لا يمكننا أن نحدّد بالتدقيق متى حصل ذلك، فجدلية الديني والسياسي، وهي الإطار العام لجدليات الدعوة

(١) فهمي جدعان، المعنعة، ص ٣٣٦.

(٢) نفسه، ص ٣٣٤.

ودولة والجماعة والسلطة، لا تنتمي إلى هذا العصر أو ذلك من عصور الإسلام بل هي حاضرة دوماً في أي مجتمع سياسي يحتل الدين الإسلامي فيه مكانة سمية أو سلطنة مرجعية عليا. لذلك فإن البحث في تاريخية هذا الصراع لن يفيدنا كثيراً بالإضافة إلى أنه قد يحيد بنا عن القصد^(١).

في القرنين الرابع والخامس للهجرة، وبسبب ضعف الخلافة باعتبارها نظاماً سياسياً يجسد وحدة المسلمين، وتزايد الانفصالات عن المركز، وكثرة الخارجين عن سلطة الخلافة والخلفاء، واشتعال الفتن، انبرى العلماء للدفاع عن وحدة الأمة. هذا الهاجس أفصى بهم إلى مهادنة الواقع وتقديم تنازلات كثيرة وجوهرية لعل أهمها التخلي عن الدعوة إلى جهاد الروم والصليبيين. غاية هذه التنازلات واحدة وهي تدعيم الدولة/السلطة حفاظاً على وحدة الجماعة والأمة.

أ - التنازل عن الشروط الشرعية للخليفة:

مع نهاية القرن الهجري الأول نلاحظ تأكيد المحدثين الدائم على وحدة الجماعة ووحدة الأمة وذلك بطاعة الأئمة والصلاة خلف كل أمير برّ أو فاجر والجهاد مع كل إمام. وربما تعود أسباب هذه التأكيدات إلى أحداث الفتنة الكبرى وما هذّدت به من تفتت للجماعة الإسلامية. وقد تبلور هذا التوجه عندما اشتد صراع الدولة الأموية مع الخوارج الذين «أثاروا بجماعاتهم الصغيرة "المخرجة" والمنظمة ويأيدونولوجيتهم التكفيرية أحقاد قسم كبير من المجتمع الإسلامي»، فانتشرت تبعاً لذلك أحاديث كثيرة تجعل الإسلام الحق لا في الصلاة والصوم والحج والزكاة فقط بل في لزوم الجماعة أيضاً^(٢). هذا التوجه عبّر عنه الإمام الشافعي في رسالته الشهيرة. «أجمع المسلمون أن يكون الخليفة واحداً والقاضي واحداً والأمير واحداً والإمام»^(٣).

وبتلاحق الأحداث وتزايد خطر التفتت والانقسامات و«تتابع السنين الخداعة» وخصوصاً منذ انفصال الدولة الأغلبية بإفريقية عن مركز الخلافة، وجد العلماء أنفسهم أمام خيارين: إما التمسك بالشروط الشرعية للخليفة، ولن تكون هذه الشرعية سوى شرعية

(١) انظر أمثلة عن ذلك في: الكامل لابن الأثير، ج ٦، ص ١٧٤؛ وفي ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، تحقيق أحمد عبد مصر، ط ٢، د. ت، ص ٣٢.

(٢) لعل أشهر هذه الأحاديث قول الرسول: «من مات مفارقاً للجماعة فقد مات ميتة جاهلية». انظر: مسند ابن حنبل، ٢١٩/٦؛ وسنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، حديث رقم ٢١٦٥، ج ٤، ص ٤٠٤؛ وسنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب العزلة، حديث رقم ٣٩٧٩، ج ٢، ص ١٣١٧؛ وصحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتنة... الحديث رقم ٤٧٦٣، ج ١٢، ص ٤٤١.

(٣) اشافعي، الرسالة، نشرها أحمد شاكرو، مصر، ١٩٤٠، ص ٤١٩.

ضعيفة، وإما التخلي عنها أو عن بعضها في سبيل خليفة غير شرعي ولكنه قاهر وقادر على توحيد الأمة. وقد كان الخيار الثاني الأسلم بالنسبة إليهم.

الحديث عن الخليفة والخلافة أفرزته التجربة السياسية التاريخية للأمة. فمع اشتداد الصراع على الخلافة منذ وقت مبكر خاض العلماء في المسألة خاصة وأن بني أمية أتهموا بنحويل الخلافة إلى ملك. وقد تجسدت هذه المواقف، إما في الطعن في خلافة بني أمية وإما في تدعيمها وإما في اعتزال الحياة السياسية والاجتماعية تعبيراً عن رفض هذه الخلافة أما في مستوى النظري، وبتأثير نظرية الشيعة في الإمامة، فقد بدأ الحديث عن مسألة الخلافة مع المتكلمين، إذ كانوا يعتقدون فصولاً في مصنفاتهم الكلامية للخوض في الإمامة. ثم انتهى الأمر إلى تجريد مصنفات سياسية بحثة خاصة مع الماوردي وأبي يعلى الفراء. هؤلاء وغيرهم يتفقون على أن الخلافة الحق قد انتهت منذ أمد بعيد وأن الحكم المعاصرين لهم لا يتوافرون على الشروط الشرعية. ونحن نقرأ لدى الباقلاني على سبيل المثال قوله بأن الشروط الشرعية للخليفة «كانت موجودة في خلفاء رسول الله ﷺ وقال عليه السلام: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً"، وكانت أيام الخلفاء الأربعة هذا القدر»^(١). ونقرأ لدى القاضي عبد الجبار حديثه عن ملوك بني أمية وملوك بني العباس^(٢). هذان العالمان يقرآن ضمناً بأن خلفاء بني العباس ملوك لا تتوافر فيهم شروط الخلافة، ورغم ذلك فهما يدفعان عن هذه الخلافة وعن شرعية أصحابها. وعلى متوالهما سار البقية في التنازل عن الشروط الشرعية للخليفة. فالماوردي يقر شرعية وزارة التفضيس وإمارة الاستيلاء رغم أن ظهورهما ارتبط بضعف الخليفة وتراجع سلطاته، فهما في الحقيقة استلام للسلطة من جانب القوة، ويبدو ذلك واضحاً في تعريفه لوزارة التفضيس. «هي الاستيلاء على التدبير والعقد والحل والتقليد والعزل»^(٣). أما معاصره أبو يعلى الفراء (ت ٤٥٨هـ) فقد قال: «رؤي عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله ألفاظاً تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال: "ومن غلبهم بآسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً"»^(٤). ومع الغزالي ذهب التنازلات شوطاً بعيداً، فهو لا يشترط في الخليفة توافر صفة المجدة ويكتفي بتوافرها فيمن بناصره، كما لا يشترط صفة الكفاية على رأي الإمام وحده بل أدخل في الحساب رأي الوزير كذلك، ولا يشترط أيضاً صفة. لعلم في الإمام إذ يكفي فيها الاستعانة بما يتفق عليه العلماء في كل واقعة.

(١) الإنصاف، ص ٦٠.

(٢) تثبيت دلائل النبوة، ١/ ١٣٩.

(٣) قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٤) الأحكام السلطانية، بيروت، دار لكتب العلمية، ١٩٧٨، ص ٢٠.

ولقد لخص هذه التنازلات بقوله: «إذا انعقدت الإمامة بالبيعة أو تولية العهد لمُنْفَك عن رتبة الاجتهاد وقامت له شوكة وأذعنت له الرقاب ومالت إليه القلوب، فإن خلا الزمان عن قرشيٍّ مجتهد مستجمع جميع الشروط وجب الاستمرار على الإمامة المعقودة إن قامت له الشوكة وهذا حكم زماننا. وإن قَدَّر ضرباً لمثل حضور قرشيٍّ مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور لم يجز لهم خلعه والاستبدال به بل يجب عليهم الطاعة له والحكم بفروء ولايته وصحة إمامته»^(١).

إننا نلاحظ بكل وضوح أننا كلما تأخرنا في الزمن ازدادت التنازلات حدة، وكلما ازدادت الأوضاع تدهوراً ازداد تنازل العلماء. إنهم بذلك يجرون وراء الواقع ويكيفون نظرياتهم وفقه^(٢). وخلاصة هذه التنازلات أن «ال خليفة المتسلط أو غير الشرعي يمكن أن يكتسب شرعية متجددة مهما كان سلوكه إذا كانت إدارته تعمل بشكل جيد حفاظاً على وحدة الجماعة»^(٣). وعلى هذا الأساس فإن هاجس الوحدة هو الذي يفسر موقف العلماء الإيجابي من معاوية و"خلافته" رغم الطريقة اللاشرعية التي وصل بها إلى السلطة، ذلك أن «الضمير السني ينظر إلى معاوية أولاً وقبل كل شيء بوصفه البديل الذي جاء ليضع حدة للفتنة التي كانت تهدد وجود الأمة ككل بل وجود الإسلام كدين»^(٤). إن الخلافة/السلطة لم يعد يُنظر إليها على أنها خلافة للأمم و"الشعوب الجاهلية" أو هي رعاية الشؤون الحياتية للناس بل يُنظر إليها على أنها نقیض الفتنة. وبذلك تختزل مهمة الخليفة في "التجميع" ومنع الانقسام والفتنة، بل إن ذلك يعد الشرط الوحيد الذي يجب أن يتوافر فيه وعندها فقط يُسَمَّ له بالشرعية.

هذا التصور للخلافة تم التعبير عنه في الفكر السياسي الإسلامي منذ وقت مبكر عبر مقولة «سلطان ظلم خير من فتنة تدوم»^(٥). وإن تحليلاً بسيطاً لهذه القولة يوضح أكثر أن

(١) فضائح الباطنية، صص ١٩٢ - ١٩٣.

(٢) بعد الفزالي تواصلت التنازلات مع ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) الذي أسقط النسب القرشي، ومع ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) الذي يرى أن الإمامة عند أهل السنة تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، وصولاً إلى ابن جماعة (ت ٧٣٣هـ) قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك الذي قَرَّر: «إن خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم» (تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق ودراسة وتعليق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط ٢، ١٩٨٧، ص ٥٥).

(٣) رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص ١٣٤.

(٤) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٢٥٠.

(٥) انظر تحليلاً ضافياً لهذه المأثور في: أولريك هارمان، «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم» نظرات مقارنة

المسألة تتعلق بتنازل فرضه تلاحق لأحداث. فالقولة المذكورة، وعبر صيغة التفضيل "خير"، تتمنى وجود السلطان العدل ولكنها تؤكد أكثر على واجب الولاء ولطاعة للحاكم في كل الحالات، ذلك أن الخوف من الفتنة والفساد، والخوف على الاستقرار الداخلي يشكل مبدأً رئيسياً أو دافعاً وجيهاً لدى أهل السنة بالخصوص لتفضيل الطاعة في كل الظروف. وإننا نلاحظ كذلك أنه في مقابل تنازل العلماء عن جملة الشروط الشرعية للخليفة (العدالة - العلم - الفضل - التجده - الكفاية) فإنهم يحاولون تدارك الأمر بوجوب توافر هذه الشروط أو أهمها على الأقل في من ينصره من الأمراء والوزراء والسلاطين، مع العلم بأن هؤلاء قد استلموا مهامهم بالقوة. هذه المحاولات أفضت بهم تدريجاً إلى مزيد من التنازلات: فيعد التنازل عن شروط الخليفة جاء دور الخلافة كمؤسسة، وذلك عندما نظّر العلماء لمؤسسة موازية هي مؤسسة السلطنة.

ب) الإيديولوجيا السلطانية:

بنخت تنازلات العلماء ذروتها بانتشار ما اصطلح على تسميته بالآداب السلطانية، فكتب النعماني (ت ٤٢٩هـ) آداب الملوك، وكتب الماوردي نصيحة الملوك وتسهيل النظر وتعجيل الظفر، وكتب الغزالي الثبر المسبوك في نصيحة الملوك، وكتب الطوطشي (ت ٥٢٠هـ) سراج الملوك. وفي مرحلة لاحقة كتب ابن الخطيب (ت ٧٣٣هـ) الإشارة إلى أدب الوزارة، وكتب ابن رضوان (ت ٧٨٣هـ) الإشارة إلى أدب الإمارة، وكتب أبو حنمو الزباني (ت ٧٩١هـ) واسطة السلوك في سياسة الملوك.

هذه الكتابات أطلقت عليها تسميات عديدة تجد من بينها. علم الأخلاق السياسي، الفلسفة السياسية، آداب الملوك، مرايا الملوك، نصائح الملوك...^(١). وإدراج هذه الكتابات السياسية تحت مصطلح واحد "الآداب السلطانية" يعني وجود وحدة ما في تصوراتها السياسية. ونعني بالآداب السلطانية «نصائح سياسية تُسدى إلى الأمير أو وليّ العهد حتى يكون سياسياً ناجحاً». وتقوم على قاعدة أخلاقية وعن طريق هذه القاعدة ترتبط بالذين وينظر إليها بكثير من التقدير حتى وإن كانت مصادرها بعيدة كل البعد عن أصول الإسلام^(٢). ويعرفها عبد الرحمن بدوي بأنها «المؤلفات التي يسترشد بها أولو الأمر في سياسة الملك وتبدير أمر الرعية»^(٣)، ويرى رضوان السيد أن هذا النوع من الكتابة السياسية

= في الفكرين السياسيين الوسيطيين الإسلامي الأوروبي، مجلة الاجتهاد، السنة اربعة، العدد ١٣، خريف ١٩٩١ (بيروت)، ص ٩٥ - ١٠٢.

(١) انظر مزيداً من التعبير في عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ٢٠ - ٢١.

(٢) نفسه، ص ٢١.

(٣) عند ارحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة، دار الكتب المصرية.

يعتمد الدولة منطقاً لنصائحه وتعاليمه^(١).

إن الآداب السلطانية هي مظهر من مظاهر غلبة منطق الدولة على حساب الدعوة، وستبين ذلك من خلال تحليلنا لهذا النوع من التفكير السياسي.

إن الأديب السلطاني لا يناقش مسألة الخلافة، بمعهوده بل إنه يطرح ضرورة السلطان لتجاوز الفتنة والانقسام محدداً له صفات خُلقيّة وقواعد سلوكية يهدف من ورائها إلى دوام سلطته. «فالكلام على أصل المُلْك وحقيقته وانقسامه إلى رياسات دينية ودنيوية من خلافة وسلطنة وإمارة وولاية، وما كان ذلك على وجه الشرع وما لم يكن ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة فليست موضوعاً للبحث عنه»^(٢). لذلك فإن السلطان هو المحور العام الذي تدور حوله كل القضايا التي يثيرها الأديب السلطاني، إذ يتحدث عن علاقة السلطان بالله وبوزيره وبجاشيته وفقهائه وعلمائه وبرعيته وجمده وحتى بنسائه^(٣). ولا يناقش الأديب السلطاني مسألة مشروعية السلطة وأحقية السلطان بها وكيف له ذلك وهو أمام سلطة واقعية يكون في الغلب مشاركاً فيها^(٤)، فالسلطان ظل الله في أرضه^(٥) وخليفة الله في بلاده^(٦) وخليفة الله في أرضه^(٧). . . ومن أطاعه فقد أطاع الرسول ومن عصاه فقد أطاع الشيطان^(٨).

إن حضور السلطان يعني بالنسبة إلى المفكر السلطاني حضور النظام والأمن، وغايته يعني حضور الفتنة والفوضى. يقول الشعالي: «ولولا الملوك لأكل الناس بعضهم بعضاً، كما أنه لولا الزاعي لأت السباع على الماشية»^(٩). ويرى الطرطوشي أن الرعاية بلا سلطان «كمثل الحوت في البحر يزدي الكبير الصغير»^(١٠). ويرى أبو حمّو أن «مثل السلطان كمثل

= ١٩٥٤، ج ١، ص ٥-٦.

(١) رضوان السيد، الإشادة إلى أدب الإمامة (محقق)، المقدمة، ص ١٩.

(٢) ابن الطقطقي (محمد بن علي بن طباطبا)، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، القاهرة، د.ت، ص ١٤.

(٣) انظر: العزالي، القبر المسبوك في تصحيح الملوك، طبعة، القاهرة، الباب السابع.

(٤) كثير من الأدباء السلطانيين كانوا رجال سياسة منهم أبو حمّو الزباني أحد أهم سلاطين مملكة بني عد الوادي (١٢٣٠م - ١٥٥٤م). وإن رضوان الذي عمل تحت إمرة رئيس كتاب السلطان المريني من ٧٤١هـ إلى ٧٦٤هـ.

(٥) الشعالي، آداب الملوك، تحقيق الدكتور جليل العطية، بيروت، دار العرب الإسلامي، ١٩٩٠، ص ٤٠؛ وانظر كذلك: القبر المسبوك، ص ٤٤.

(٦) الماوردي، تسهيل النظر، ص ١٥١.

(٧) أبو حمّو الزباني، واسطة السلوك في سياسة الملوك، مطبعة الدولة التونسية، ١٢٧٩هـ، ص ٥.

(٨) آداب الملوك، ص ٤١.

(٩) نفسه، ص ٣٣.

(١٠) الطرطوشي، سراج الملوك، المطبعة الأزهرية المصرية، ط ١، ١٩٣٥، ص ٨١.

الطيب والرعية كالعلي^(١). الأديب السلطاني يبحث إذن عن أسباب دوام سلطة السلطان وما يحول دون انهيارها وبالتالي دون تفتت وحدة الجماعة وحضور الفوضى والفتنة. هذا البحث أفضى به إلى أن دوام حكم السلطان رهين سلامة مقومات دولته: الجند والمال والعدل والعمران، ذلك أن «الملك بالجند والجند بالمال والمال بعمارة البلاد وعمارة البلاد بالعدل في العباد»^(٢). هذه المقومات ليست مطلوبة لذاتها أو لأجل الرعية بل هي مطلوبة بالأساس لأجل دوام الدولة، ويعتبر الجند أو الجيش من الركائز الجوهرية لدوام السلطة «فالجند غدة الملك وعمدته في ملكه وقوة قلبه وقوة عينه»^(٣). «ومن كثرت أجناده عمرت بلاده وهابه أعداؤه وحساد» (. . .) ومن فرط في جيشه سقط عن عرشه»^(٤). ولأجل ذلك ينصح الأديب السلطاني السلطان بتكوين جيش من الممرقة، فمن شروط تدبير الجند «اختصاصهم بالجندية واقتصارهم عليها حتى لا ينقطعوا عنها بكسب سواه فيصيروا مقصرين فيها»^(٥)، وما «على الوزير إلا أن يحفظ أرزاق لجند، كل إنسان على قدره، وأن يدرب الرجال الشجعان بآلات الحرب وأن يحاطبهم بأحسن الكلام ويلين لهم في الخطاب ويلطف بهم في الجواب»^(٦).

ومن البديهي أن تجهيز الجيش عدداً وعدة يتطلب أموالاً، وللحصول على المال لا يكون أمام السلطان من وسيلة أهم من الضرائب والجبايات، ولكن إمكانية دفع الرعية للأموال تفرض وجود نشاط اقتصادي، وهو نشاط لا يتحقق بدون عمران، والعمران لا يزدهر إلا بالعدل. وعلى الرغم من قيمة هذه المقومات وأهميتها فإن من الصعب جداً على السلطان الاحتفاظ بسلطته عن طريق الجند وحده إذ لا بد من توافر عامل آخر يحوي ضمناً كل هذه المقومات ويغلقها وهو "مشروعية الحكم" التي بها يحيا باعتباره سلطة سياسية أمام الرعية، والتي تتجلى في كونه الحافظ للدين والشرائع. ولقد أدرك الأمراء البويهيون والسلطين السلاجقة أهمية هذه المشروعية فلم يتأخروا عن إعلان ولائهم للخلافة. هؤلاء العلماء تخلصوا إذن تدريجاً من طوبى الخلافة بإقوارهم للواقع على هنائه ولم يكن أمامهم خيار وبدل وذلك لسببين رئيسيين:

(١) إذا كان من السهل اتهام الفاطميين بالزندقة والتشكيك في ادعائهم الانتساب إلى

(١) واسطة السلوك، ص ٣٤.

(٢) التبر المسبوك، ص ٤٧. وانظر الشاهد بصيغ أخرى في: آداب الملوك، ص ١٧٥، واسطة السلوك،

ص ١١٨، سراج الملوك، ص ٤٥.

(٣) آداب الملوك، ص ١٧٥.

(٤) واسطة السلوك، ص ١٢.

(٥) تهليل النظر، ص ١٧١.

(٦) التبر المسبوك، ص ٦٥.

قطمة. لزهراء (أخذ حطوط العلماء بسببه الفاطميين إلى ميمون القذاح والديصية) فإنه لم يكن من السهل إشكيك في البويهيين والسلاجقة الذين كانوا يعلنون دوماً ولاءهم للخلافة. (٢) لقد كان أصحاب هذا التيار "الواقعي" يدركون جيداً أنهم منذ صعود بني أمية إلى السلطة عقب أحداث الفتنة الكبرى يعيشون في ظل الخلفاء - الملوك وفي ظل المُلْك العضوص. ولكن مواجهة مطامع ولاء الأطراف وفوضى المتغيبين حتمت ضرورة الاستفادة من القواعد السياسية للأمم الأخرى، ولذلك فإذا ما حقق السلطان العدل الذي به تستمر الدولة وتضمن وحدة الجماعة والأمة (الأمر الذي لا يمكن التنازل عنه لأن ذلك في عرفهم يعني التنازل عن الإسلام نفسه)، فله أن يفعل ما يشاء، أن يلعب شطرنج والترد وأن يشرب الخمر وأن يمارس الصيد^(١) وله كذلك أن يتفنن في قمع الطامعين والمشككين في ملكه^(٢) «فالمُلْك يبقى على الكفر ولا يبقى على الظلم»^(٣).

نخلص في نهاية هذا التحليل المركز للآداب السلطانية إلى ثلاث نتائج هامة:

(١) إن هذا النوع من التفكير السياسي يُطَرِّق لنظام حكم "ديوي" مبني على المنفعة المجردة ويعتمد النصيحة حجر زاوية. وهو أبعد ما يكون عن نظام الخلافة كما عرّفها الماوردي وابن خلدون.

(٢) إن مادة الآداب السلطانية متعددة المصادر ولكنها تعتمد بالأساس على تاريخ المرس أو أقوال حكمائهم وعهود حكامهم. ولا عجب في ذلك لأن أول من كتب في الموضوع من المسلمين كان من أصل فارسي ونقصد بذلك عبد الله بن المقفع (ت ١٤٢هـ)، ولأن الانطباع السائد لدى المسلمين أن ما يميز الفرس عن غيرهم من الأمم هو السياسية والدهاء. ومن بين المصادر التي يعتمد عليها الأدب السلطاني نجد القرآن والحديث النبوي وسير الخلفاء مما يعطي كتابته بعداً إسلامياً ولو مفتعلاً.

(٣) لا يختلف الأدب السلطاني عن غيره في كونه رجل سياسة، ولا في إيمانه بمفهوم النصيحة، بل إننا نجد في بعض الأحيان تداخلاً لشخصيتي الفقيه والأديب السلطاني في نفس الشخص [الماوردي والغزالي والطروشني وابن رضوان كانوا فقهاء أيضاً]. لذلك يجب البحث عن الأدب السلطاني في الخطاب السلطاني نفسه وفي طبيعة النصيحة التي يسديها لرجل السلطة. فإذا كان القرآن والحديث لنبوي يشكّلان المرجع الأعلى لدى الفقيه، فإن الأدب السلطاني يستعمل هذين المصدرين إلى جانب السياسة الفارسية

(١) الثبر المسبوك، ص ٧٦ - ٦٨.

(٢) خصص الثعالبي فصلاً لتقديم صفائح للملوك في كمية نثر أعدائهم. انظر: أدب الملوك، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٣) تسهيل النظر، ص ٨٤.

والحكمة اليونانية بدون أي تفاضل مرجعي، وي طرح ما قاله الله والرسول على قدم المساواة مع ما قاله أرسطو وأرشدشير وكسرى. «إن مؤلفي الآداب السلطانية لا يكدون يميزون بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط»^(١).

إن التنازل عن الشروط الشرعية للخليفة والتنظير لنظام حكم أبعد ما يكون عن نظام الخلافة قد حدّد إلى حد كبير مواقف العلماء من الجهاد فكيف نظر العلماء إلى الجهاد في ضوء هذه التنازلات؟

ج - دخلتة الجهاد:

بعد وفاة الرسول بنحو قرنين وركود الفتوحات وانقطاع الحركة التوسيعية للإسلام وقيام علاقات قارة نسبياً مع "الكفار" عرف الإسلام تهديده الأساسي من داخل المجتمع الإسلامي نفسه، فوحدة الأمة أصبحت مهددة بكثرة الفرق و"الخارجين عن إجماع الأمة" ورغم ذلك ظلت مفولة الجهاد حاضرة لدى العلماء وفي أذهان الناس إلا أنها وظفت توظيفات جديدة. فالجهاد أصبح له هدف آخر: تقوية العقيدة والضمود أمام كل ما من شأنه أن يشق وحدة المسلمين محافظة على تماسك لجماعة ووحدتها، ولذلك جرى إقناع المحاهدين بأن مهمتهم لم تعد تتعلق بالمجان الجغرافي وإنما بحماية العقيدة والدولة المهددين من قبل أعدائهما الداخليين، وبذلك تمت دخلتة الجهاد. هذه الدخلتة اتخذت مظهرين:

* جهاد أهل البغي وأهل الأهواء والبدع

* الجهاد النفسي ولروحي.

جهاد أهل البغي والأهواء والبدع:

هناك أمر طبع الإسلام الوسيط وهو البحث عن وحدة الأمة الممزقة، وهذا البحث صاحبه شعور حاد بتفوق هذه الأمة وتفرداها، وللحفاظ على هذه الوحدة لا بد من مقاومة كل المنشقين عنها ولخارجين عن إجماعها، لذلك انصبت كل كتابات علماء الإسلام في تلك الفترة على محاولة توحيد المسلمين. وهم يستندون في ذلك إلى الحديث المشهور عن الجماعة وإلى آيات قرآنية كثيرة تدعو إلى الوحدة ونبتد لفرقة.

يقول الشيباني عن سفيان بن عيينة: «بعت رسول الله ﷺ بأربعة سيوف: سيف لقتال المشركين بأشر به القتال بنفسه. وسيف لقتال أهل الردة. . . فقاتل به أبو بكر رضي الله عنه. . . وسيف لقتال أهل الكتاب والمجوس. . . فقاتل به عمر رضي الله عنه. . . وسيف لقتال المارقين. . . فقاتل به علي رضي الله عنه. . .»^(٢). إن السيف الرابع يعني جهاد أهل

(١) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨١، ص ١٠٥.

(٢) شرح السيرة الكبير، ١/١٧.

البغي والأهواء والبدع. وإنما نجد في مصنفات الحديث النبوي والفقهاء أرباباً عن "أهل البغي" وعن "لخوارج"، وأن ظهورهم كان قد تنبأ به الرسول وأنه حذر من اتباعهم ودعا إلى التمسك بوحدة الجماعة^(١).

في القرنين الرابع والخامس للهجرة جاء دور القرامطة والإسماعيليين لُبِعَتْوا بالخوارج (الخوارج الجدد)^(٢)، وجند علماء السنة كتاباتهم للرد عليهم والدعوة إلى جهدهم. كتب الملطي الشافعي (ت ٣٧٧هـ) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع كُفِّرَ فيه الشيعة والمعتزلة والمكذِّبين بالقدر ودعا إلى جهادهم، وكتب الباقلاني رسالة كشف الأسرار في الرد على الباطنية وكتب التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. ويكاد يكون كتاب القاضي عبد الجبار تثبيت دلائل النبوة مقصوداً على الرد على الشيعة بكل فرقهم. وعندما لعن السلاجقة الأشعري بنيسابور قبل دحولهم بغداد أَلَفَ القشيري رسالة سماها شكاية أهل السنة. وأخيراً كتب الغزالي فضائح الباطنية وستة مؤلفات أخرى للرد على الباطنية.

(أ) الردود:

من بين هذه المؤلفات سنركز على اثنتين: شكاية أهل السنة (رد على لمعتزلة) وفضائح الباطنية (رد على الشيعة) وذلك لتمييزهما. فهذه "الشكاية" كتبت إثر حدث طبع الحياة السياسية في منتصف القرن الخامس للهجرة (دخول السلاجقة إلى بغداد وتشريد جمع كثير من العلماء)، أما فضائح الباطنية فتميز بأسلوبه وعنف لهجته إلى حد يمكن اعتباره "نموذجاً" خاصاً.

* الشكاية: العنوان الكامل للرسالة هو شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة، وهو عنوان له وقع كبير في النفوس لما يثيره في ذاكرة أهل السنة من شجون لأن لفظة "المحنة" قد ارتبطت في أذهانهم ووجدانهم بمحنة خلق القرآن التي رأى فيها أهل السنة محاولة لزعزعة تماسك الجماعة والأمة من خلال ضرب أحد رموزها لكبار وهو أحمد بن حنبل. وكان القشيري يقارن بين المحتين ويساوي بينهما.

وقد كتبت الرسالة سنة ٤٤٦هـ بعد الفتنة التي وقعت بنيسابور سنة ٤٤٥هـ وألت إلى حبس كل من القشيري والفراي وهروب أبي المعالي الجويني (إمام الحرمين) وأبي سهل بن الموفى. كما «جمعت تلك السنة أربعمئة قاضٍ من قضاة المسلمين من الشافعية والحنفية

(١) انظر: سنن ابن ماجه، المقدمة، باب في ذكر الخوارج، الحديث رقم ١٦٧ - ١٨٦، ج ١، ص ٥٩ - ١٦٢ ومسنن ابن حنبل، ٢/٤٥.

(٢) يعرف الشهرستاني الخوارج بقوله: «كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت عليه الجماعة يُسمى خارجياً سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان» (الملل والنحل، ص ٥٠).

هجروا بلادهم بسبب هذه الواقعة^(١). أما سبب هذه الفتنة فهو - كما يرويها تاح نذ- السبكي - أن الكندري وزير السلطان طغرل بك كان "خبيث العقيدة" إذ جمع بين "خفق الأفعال وغيره من قبائح القدريّة، وسبّ الشّيعين وسائر الصحابة وغير ذلك من قبائح شرّ الروافض، وتشبيه الله بخلقه وغير ذلك من قبائح الكرامة..."^(٢). ولأجل حرصه الشديد على منصب الوزارة حوّل إلى السلطان الإزراء بمذهب الشافعي عموماً وبالأشعرية خصوصاً وذلك بأن نسب إلى الأشعري قوله إن «محمداً ﷺ ليس بنبي في قبره ولا رسولا بعد موته»^(٣).

استهل القشيري رسالته بمقدمة وصف فيها المحنة بلهجة المظلوم الشاكي المفقور فهي «خطب فادح ونشر سانح للقنوب جارج» مما «دعا أهل الدين إلى شقّ صدور صبرهم وكشف قناع ضميرهم بل ظلت الملة الحنيفة تشكو غليلها وتيدي عويلها»^(٤)؛ إذ إن المستهدف من وراء لعن الأشعري إنما هو الملة الحنيفة بأسرها، لذلك انبرى للدفاع عن الأشعري مما نسب إليه من "أباطيل" محاولاً إقناع السلطان السلجوقي ببطلان هذه التهم وبأن المذهب الأشعري هو الإسلام نفسه كما حدّده الرسول وكبار صحابته^(٥) ناعياً المعتزلة بأبشع النعوت متهماً إياهم بأنهم «يريدون ليطفثوا نور الله بأفواههم» وبأنهم يسعون إلى «هدم قواعد المسلمين»^(٦).

إن أهم ما نلاحظه من خلال هذا لرد أنه محكوم بهاجس كبير هو هاجس "الفتنة"، فالمسألة لا تتعلق بلعن الأشعري لأجل موقف كلامي، فلو كان الأمر كذلك لتم الاكتفاء بالرد على المعتزلة في هذه النقطة بالذات، وإنما هي حدث يُنذر بانقسام المسلمين وضباعهم، وبالتالي ضياع الدين. وربما لهذا السبب كان لهذه الرسالة صدى عميق لدى بقية فرق أهل السنة رغم أن المسألة لا تتعلق بهم مباشرة وإنما بالأشعري، فقد تجاوب معها «الشيخ أبو إسحاق الشيرازي من الشافعية والقاضي الدامغاني من الحنفة وغيرهما»^(٧). والقشيري، من خلال توجهه إلى السلطان السلجوقي طغرل بك، لا يروم إقناعه بأفضلية المذهب الأشعري فحسب بل يدعو صراحة إلى منع الفرقة والانقسام وحفظ وحدة المسلمين بمعاينة مثيري الفتن والفتن لأنه «ظل الله ورمحه في الأرض». وهو بتوجيه

(١) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص ٢٧٢.

(٢) نفسه، ص ٢٧١.

(٣) نفسه، ص ٢٧٩.

(٤) نفسه، ص ٢٧٦.

(٥) نفسه، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

(٦) نفسه، ص ٢٧٩.

(٧) نفسه، ص ٢٧٥.

بالرسالة إلى علماء الأمة إنما هو يستنفرهم للقيام بما فرضه الله عليهم من «كشف تمويه الملحدين والمبتدعين» ومن «الرد على مخالفني الحق» والساعين إلى تفتيت وحدة المسلمين بإثارة الفتن^(١). بل إنه يحرضهم على «المواجهة»: يقول في خاتمة الرسالة: «أثبتنا هذه الفصول في شرح هذه الحالة وأوصحنا صورة الأمر بذكر هذه الجملة ليضرب كل أهل السنة إذا وقف عليها بسهمه»^(٢).

* فضائح الباطنية: «منذ منتصف القرن الثالث للهجرة بدأ الفكر السنّي والحنبليّ منه بالحصول غير قادر على أن يقدم شيئاً ملموساً لحل الأزمة المستفحلة نتيجة ضعف الخلافة العباسية وتزايد نفوذ الجند الأتراك. وفي المقابل بدأت الدعوة الإسماعيلية تسيطر على مسار التفكير الإسلامي وعلى عقول الفلاسفة، وذلك بأفكارها الجديدة الجذابة»^(٣) وبدا وكأن هذه الدعوة بمختلف فروعها هي التي أصبحت تصنع أحداث التاريخ الإسلامي (ظهور الفاطميين بإفريقية ثم استيلائهم على مصر والشام، واحتجاز القرامطة للحجر الأسود، وظهور حركة الحسن الصباح...). وليس المجال هنا مناسباً لاستعراض مبادئ هذه الدعوة وأفكارها الاجتماعية والدينية ولكننا نستطيع استشفاف قوة هذه الدعوة و«خطورتها» على الفكر السنّي من خلال صدها في كتابات خصومها من كتّاب الفرق وغيرهم. فلرود على الحركة الإسماعيلية بمختلف فروعها كانت قد انتشرت بشكل ملحوظ منذ القرن الرابع للهجرة واستمرت إلى ما بعد القرن الخامس. من هذه الردود نذكر:

- أبو عبد الله بن رازم (بداية القرن الرابع) كتب رداً على الباطنية.

- سعد بن محمد أبو عثمان الغساني القبرواني (القرن الرابع) كتب في الرد على «الملحدين».

- البقلاني (القرن الرابع) كتب رسالة «كشف الأسرار وهتك الأستار» وقد استفاد منها الغزالي في الرد على الباطنية.

- علي بن سعيد الأصبخري المعتزلي (القرن الرابع) كتب رداً على الباطنية وأهداه إلى الخليفة القادر.

- ثابت بن أسلم النحوي (القرن الخامس) كتب كتاباً كشف فيه عن بداية الدعوة الإسماعيلية و«قبائح» هذه الفرقة.

(١) نفسه، ص ٢٧٧.

(٢) نفسه، ص ٢٨٨.

(٣) محمد حبيب بر طالب، الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية، القاهرة، دار المعارف بمصر، ١٩٩٠، ص ١٧٣ - ١٧٤.

ونضيف إلى هذه المؤلفات ما ورد من ردود لدى كتاب الفرق (الملطي، البغدادي، الشهرستاني...) وكتاب محمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمّادي اليماني (القرن السادس) كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، وعندها ندرك ضخامة هذه الدعوة وخطورها على الفكر السني الذي جرّد كل إمكانياته السياسية والعسكرية والفكرية لمقاومتها معتبراً إيّاها - كما أسلفنا القول - في مستوى خطر الكفار أو أكثر. ولعل رد الغزالي يعدّ النموذج المكمل لهذه الردود لاستفادة صاحبه من الردود السابقة، ولأهمية الغزالي في عصره، ولوصول المذهب الإسماعيلي في عصره إلى أوجه الفكري.

إذن ضخامة المذهب الإسماعيلي وخطورته على الفكر السني خصوصاً بعد انتعاشه هذا الفكر منذ بداية القرن الرابع تفسّر دعوة أهل السنة إلى جهاد أتباعه واعتبار ذلك من أوكد الأولويات كما سنرى ذلك من خلال فضائح الباطنية من حيث بنية الكتاب ومضمونه وأبعاده.

أ - بنية الكتاب:

الكتاب قسمان: القسم الأول خصّصه الغزالي لإظهار "فضائح الباطنية"، وخصّص القسم الثاني لإثبات شرعية خلافة المستظهر بالله. ويمكن أن نبيّن تقسيماً داخلياً للقسم الأول يحتوي على أكثر من عشرة فصول هي:

- (١) مشروعية الرد عليهم، (٢) بيان صفاتهم، (٣) منشؤهم، (٤) أغراضهم.
- (٥) أتباعهم، (٦) مذهبهم ويشمل الإلهيات والنبوات والإمامة والحشر والشر، (٧) استدلالهم بالأعداد والحروف، (٨) الكشف عن فتوى الشرع في حقهم من التكفير وسفك الدماء، (٩) أحكام من قضّي يكفر منهم، (١٠) في قبول توبتهم أو ردها، (١١) العهد (معهم) كيف يظل ومتى؟ إلخ...

بنية هذا القسم الأول من الكتاب تدرك بأبواب الجهاد والسّير في المصنفات الفقهية، فقد دأب الفقهاء في هذه الأبواب أن يدوّروا حديثهم بيان مشروعية الجهاد ثم يعرّجوا على الجوانب العملية (كيفية القتال، كيفية توزيع الغنائم، كيفية معاملة الأسرى، شروط العهد والأمان... إلخ) في معاملة الكفار. وإننا نلاحظ هذا التشابه في البنية العامة لهذين الصنفين من الكتب، فالغزالي بدأ حديثه بمشروعية الرد على الباطنية ذاكراً أن التآليف في الرد عليهم هو فرض عين^(١)، ثم عمد في ما بعد إلى الخوص في المسائل العملية محدداً من منهم يستحق التكفير ومن منهم يستحق التبديع، ومتى تُقبل توبتهم ومتى تُرد، والعهد معهم متى يصح ومتى يطل وكيف؟ أما بقية الفصول المتعلقة أساساً بصفاتهم وأغراضهم وأتباعهم وركائز مذهبهم، فهي لا تقلل من قيمة هذا التشابه والتماثل بل تدعمه، فلهذا الغزالي

(١) فضائح الباطنية، ص ٤.

على خلاف الفقهاء لا يواجه كفّاراً مقطوعاً بكفرهم وإنما هو يواجه مجموعة ما فتحت تؤكد من خلال أفكارها وعقائدها ومؤسساتها أنه من داخل لأمة بل هي تقدم نفسها على أنها تروم تطهير الذين من الضلالات كما يقول إخوان الصفا. لذلك كان عليه أن يحتشد في إخراج هذه الجماعة من حظيرة الإسلام حتى يكون جهادها مشروعاً، ولا يتسنى له ذلك إلا بالكشف عن أصولها وأتباعها وعقائدها وغاياتها القريبة والبعيدة، وحينما يتم ذلك تصبح معاملتهم معاملة الكفار (أي جهادهم) أمراً مشروعاً ويجري عليهم حينئذ ما يجري على الكفار من شروط وأحكام وطرائق.

ب - مضمون الكتاب:

منذ فاتحة الكتاب وإلى نهاية القسم الأول يطالعا الغزالي بحرصه الشديد على لربط بين مذهب الباطنية والكفر، فهم كفّار في نشأتهم: «ولكن تشاور جماعة من المجوس والمزدكية وشرذمة من الثنوية لملحدين وطائفة كبيرة من ملحدة الفلاسفة المتقدمين وضربوا سهام لرأي في استبطاء تدبير يخفف عنهم ما نابههم من استيلاء أهل الدين وينقّس عنهم ما دهاهم من أمر المسلمين»^(١). وهم كفّار في صفاتهم «لا يرجون لله وقاراً ولو خاطبهم دعاة الحق ليلاً ونهاراً لم يزدتهم دعاؤهم إلا قراراً فإذا أطلّ عليهم سيف أهل الحق آثروا الحق إثارةً وإذا انقشع عنهم ظله أصرّوا واستكبروا استكباراً»^(٢). وهم أيضاً كفّار إذ غرضهم الأقصى إبطال الشرائع، ولعل أهم مظهر يتجلّى فيه كفرهم هو مذهبهم، ففي مستوى الإلهيات هم يقولون بالهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان^(٣). وهم بذلك يلتقون مع الثنوية والمجوس. وفي مستوى النبوات (رؤيتهم للنبي والنبوة) هم يرون أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق (الإله الأول) بواسطة التالي (الإله الثاني) قوة قدسية صافية مهياة لأن تنفّس عند الاتصال بالنفس لكلية بما فيها من الجزئيات^(٤). أما القرآن في مفهومهم فهو تعبير عن المعارف التي فاضت على الرسول من العقل الذي هو المراد باسم جبريل^(٥). أما عن الإمامة فقد «تفقوا على أن الإمام يساوي النبي في العصمة والاطلاع على حقائق الحق في كل الأمور إلا أنه لا ينزل إليه الوحي وإنما يتلقى ذلك من النبي فإنه خليفته وبإزاء منزلته»^(٦). وأما القيامة والمعاد فقد أنكروهما وأولوهما على أنهما

(١) فضائح الباطنية، ص ١٨.

(٢) نفسه، ص ٢.

(٣) نفسه، ص ٣٧.

(٤) نفسه، ن. ص.

(٥) نفسه، ص ٤١.

(٦) نفسه، ص ٤٢.

مجرد رمز خروج لإمام وقيام قائم الزمان^(١). وأخيراً فون موقفهم من التكالف الشرعية ينبغي على استباحة المحظورات واستحلالها وإنكار الشرع^(٢).

إن هذه الصفات والمعتقدات تسوي الباطنية بالكفار إلا أن الكفار يهتدون الإسلام من الخارج في حين أن الباطنية يهتدون من الداخل، فهم عنصر مخرب من داخل العقيدة ذاتها بما أنهم ينتسبون إلى الإسلام ويستظلون برايته ويدعون أنهم حماة والمعبرون عنه بصدق. لذلك فإن طريقة التعامل معهم يجب أن تكون أشد وأقسى من تلك التي يعمل بها الكفار. وبالفعل فإذا كان الفقهاء قد حددوا حالات كثيرة في العلاقة مع الكفار - الإسلام - السيف - الجزية - العهد - الأمان... (هذا في المستوى النظري أما عملياً فيمكن أن نضيف حالات كثيرة)، فإن الغزالي وإن حاول - شأن الفقهاء - التمييز بين أصناف من الباطنية (الرئيسي/ العامي/ الرجل/ النساء/ الصبيان...) مما يوحى بتنوع الأحكام في شأنهم، فإن منطق الكتاب ولغته يكشفان عن أن الغزالي يحذ طريقة واحدة في التعامل معهم: «والقول لوجيز فيه أن يسلك بهم مسلك المرتدين في النظر في الدم والمال والتكاح والذبيحة ونغوذ الأفضية وقضاء العبادات، أما الأرواح فلا يسلك بهم مسلك الكافر الأصلي بل لا سبيل إلى استرقاقهم ولا إلى قبول الجزية منهم ولا إلى المن والقداء وإنما الواجب قتلهم وتطهير وجه الأرض منهم»^(٣).

واضح إذن أن فضائح الباطنية ليس كغيره من الردود، فلم يكتب للتعريف بعرف الإسلام وبيان الضال منها والناجي كما يفعل كتاب لفرق وإنما هو صُنف خصيصاً في إطار الجهاد (الجهاد الداخلي)، لذلك بناء صاحبه على شاكلة أبواب السير والجهاد في كتب الفقهاء فيبين مشروعية هذا الجهاد ومختلف شروطه وأحكامه، وحرص بالخصوص على بيان أولوية هذا الجهاد في عصره، فإذا كان جهاد الكفار الأصليين فرض كفاية لدى الفقهاء فإن جهاد الباطنية لدى الغزالي فرض عين^(٤)، لأنهم أشد خطراً على الإسلام من كل كفار الدنيا، بل إن لكفار الأصليين ليسوا سوى جزء من أتباع الباطنية^(٥). فتمن بإزاء صنف من الكفر يستعصي على أحكام المصنفات الفقهية فلا يمكنها أن تطوله، وربما لهذا السبب يرى الغزالي أن الفقهاء غير قادرين على الرد على الباطنية لأن لكل عمل رجالاً^(٦)، ولأن

(١) نفسه، ص ٤٤.

(٢) نفسه، ص ٤٦.

(٣) نفسه، ص ١٥٦.

(٤) نفسه، ص ٤.

(٥) حرص الغزالي على أن يشت أن مذهب الباطنية هو خليط من كل كفار الدنيا من يهود ومجوس ونصارى وملحدة الفلاسفة والشوية. انظر: نفسه، ص ٣٤ وما بعدها.

(٦) نفسه، ص ٩.

«الخطب جسيم والأمر عظيم لا تستقل بأعيانه بضاعة الفقهاء ولا يضطلع بأركانه إلا من تخصص بالمعضلة الزبائ ما نجم في أصول الديانات من الأهواء»^(١).

من الشكاية والفضائح نخلص إلى ما يلي:

(١) هذه الردود وإن اختلفت وتفاوتت أهمية وقيمة فهي تتشابه من حيث صورتها العامة وأهدافها، ففي كل رد قسمان رئيسيان: قسم تكفيري تبديعي (تكفير أو تبديع الفرق التي اعتبرت ضالة) وقسم تمجدي (تمجد أهل السنة). وهذه الصورة تذكر بردود المتكلمين على الكفار وبأبواب لجهاد في كتب الفقه (تكفير/تمجيد).

(٢) الفكرة الجوهرية لهذه الردود هي الشرعية، وذلك لجميع المسلمين حول لخلافة/الدولة، ولمقاومة المشككين فيها. فكل ما كتب من ردود هو في سبيل «هذه الدولة المنصورة ثبتها الله»^(٢) وربما هذا ما يفسر رد القشيري العنيف على المعتزلة رغم أد تأثيرهم الفكري والسياسي كان في تراجع. ولهذا السبب كذلك نلاحظ عدم التوازن بين قسمي فضائح الباطنية، فالقسم الذي خصصه الغزالي لبيان شرعية خلافة المستظهر بالله جاء ضعيفاً لا يتناسب في قوة حججه مع لقسم الأول المخصص للرد على الباطنية. ولعل ذلك يعود إلى أن الغزالي كان على وعي بلاشرعية هذا الخليفة، وأن شرعيته الوحيدة يستمدّها من الحضور القوي والفعال للباطنية العاملين على ضرب وحدة الإسلام والمسلمين بتشكيكهم في شرعيته.

(٣) عنف هذه الردود يجد تفسيره الأساسي في هاجس الوحدة والخوف من الانقسام وحتى الخوف على الإسلام نفسه من الضياع، لذلك نلاحظ أنه بموازاة هذه الردود كان يخيم على أصحابها وعلى كتاباتهم ما يسميه فهمي جدعان «الشعور الشقي بالتاريخ». فبرزت هذه الفرق انضالة واستفحال أمرها ليس في رأيهم إلا مظهراً من مظاهر فساد الأزمنة وضياع الدين، فالإسلام قد عاد غريباً كما بدأ وذلك «بكثرة الأهواء المضلة والمذاهب المختلفة»^(٣) «وصفو الرومان قد ذهب وبقي كدره»^(٤)، وأهل الإسلام يعيشون «سنين خداعات» تذكرهم بماضي الفتن والصراعات. يقول تاج الدين السبكي معلقاً على فتنة لقشيري: «وصار لأبي الحسن بها أسوة لعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه في زمن بعض بني أمية حيث استولت النواصب على المناصب»^(٥). وعشاً كان هؤلاء العلماء يحاولون

(١) نفسه، ص ٤.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، ٢/٢٧٣.

(٣) الطرطوشي (أبو بكر محمد بن الوليد)، كتاب الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٥٩، ص ٢٥.

(٤) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ٣٣.

(٥) طبقات الشافعية الكبرى، ٢/٢٧٤.

تجاوز هذا الشعور عبر مقولة المصلح القرنوي الذي يبعثه الله على رأس كل مائة سنة لتجديد الدين إلا أن الشعور الطاعني لديهم هو أن العصر الذهبي وراء ظهورهم

(٤) الردود على اختلاف مذهب أصحابها ومواقفهم تنطوي على دعوة ضمنية و صريحة إلى وحدة إيديولوجية بين فرق السنة رغم اختلافاتها العنيفة أحياناً، وذلك لمواجهة الفرق "الضالة". وإن القارىء له الشكاية وفصائح الباطنية يلاحظ ذلك بكل يسر. ففي الشكاية نلاحظ ثناء على كل من أبي حنيفة وسفان الثوري والأوزاعي ومالك و لشافعي وابن حنبل^(١)، وفي الفصائح كتب الغزالي داعياً إلى التخفيف من حدة لتدقعات داخل المذهب السني حتى يتسنى تجميع كل القوى لمواجهة العدو المشترك: «والمسائل الظنية لفقهية المختلف فيها بين الشافعي وأبي حنيفة ومالك لا تفضي إلى الثقات وسفك الدماء، بل على كل فريق أن يعتد احترام الفريق الآخر حتى يحكم بأنه لا ينقض حكمه إذا قضى به»^(٢).

هذا المشروع التوحيدي كان قد دع إليه الماوردي سابقاً عندما اشتدت وطأة البويهيين على الخلافة. ويُستعاد هنا لنفس الأسباب والأهداف.

(٥) لم يحد "أهل الذين الحق" من أصحاب هذه الردود حرجاً في اعتبار ردودهم جهاداً لا يقل أهمية عن جهاد الكفار، بل إن جهاد لكفار ليس سوى دليل على شرعية جهاد أهل الأهواء والبدع. يقول عبد القاهر البغدادي: «والجهاد بالحجة والاستدلال من أهل السنة ظاهر على مخالفيهم من أهل الأهواء. والجهاد مع الكفرة في الشور منهم، وليس لأهل الأهواء ثغر، فصيح أن أهل السنة هم المهتدون»^(٣).

نضيف إلى هذه الردود "احتجاجات"^(٤) الحنابلة التي شكّلت في ظاهرها ضغطاً مسمراً على السلطات الرسمية، ولكن عندما نربطها بأسبابها وأبعادها ندرك أنها لا تختلف عن "تنازلات أنصار الدولة. لقد تمت هذه الاحتجاجات في ظروف اتسم بأزمة الخلافة العباسية نتيجة كثرة الحركات الانفصالية ومحاولات التسلط على الخليفة العباسي وإضعافه والحد من نفوذه"^(٥). فهذه الأحداث كانت تستهدف بالأساس مؤسسة الخلافة ومز وحدة

(١) نقلاً عن: نفسه، ن.ص.

(٢) فصائح الباطنية، ص ٩٧.

(٣) أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٩٨١، ص ٣١٧؛ وانظر كذلك: الإسفرائيني، التبصير في الدين، ص ١٨٧.

(٤) انظر جرداً تاريخياً لهذه الاحتجاجات في ملحق «الصراعات المذهبية» في آخر الكتاب.

(٥) نشير في هذا المجال إلى أن أغلب المحيطين بالحليفة كانوا يرغبون في أن يكون ضعيفاً للتمكن من الخرائن والأموال، كما يقول الورير ابن الفراء: الضابي (أبو الحسن)، الوؤاء، تحقيق عد استار أحمد قزاج، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨، ص ١٣١.

الإسلام والمسلمين، لذلك فإن احتجاجات الحنابلة، التي كان المعادون للمذهب الحنبلي لا يرون فيها سوى تعصب وجهل وضيق أفق^(١)، ننظر إليها في هذا المجال على أنها كانت تعبر عن رغبة عميقة في تجاوز حالة الانقسام والتمذهب التي كانت تعيشها الأمة آنذاك وذلك بالرجوع إلى ما يوحد الجميع: كتاب الله وسنة رسوله^(٢)، هذه الرغبة نجدها واضحة كل الوضوح في مؤلفات الحنابلة لهذه الفترة. ففي كتاب السنة للشيخ عبد الله (ت ٢٩٠هـ) رد على خصوم ابن حنبل وخاصة المعتزلة ودعوة إلى اتباع مذهب واحد هو مذهب ابن حنبل^(٣). ونفس الأمر نجده في مؤلفات أبي بكر الخلال (ت ٣١١هـ)، وأبي بكر السجستاني (ت ٣١٦هـ)، وأبي محمد الرازي (ت ٣٢٧هـ)^(٤)، وأبي محمد البرهاري (ت ٣٢٩هـ) الذي لعب دوراً كبيراً في التصدي لدعاة الشيعة وظل طول حياته يقاوم "البدع" لحفظ الإسلام، ولا يكون ذلك في رأيه إلا بالعودة إلى ما يسميه بالدين العتيق أي لنموذج الكامل: كتاب الله وسنة رسوله وسيرة صحابته^(٥). وقد لخص ابن بطة العكبري (ت ٣٨٧هـ) هدف الحنابلة من خلال احتجاجاتهم وكذلك مؤلفاتهم بقوله: «إني لما رأيت ما قد عمّ الناس وأظهروه وغلّب عليهم فاستحسنوه من فظائع الأهواء وقذائع الآراء وتحريف سننهم وتبديل دينهم حتى صار ذلك سبباً لفرقتهم وفتح باب البلية والعمى على أفتدنتهم وتشيت ألفتهم وتفرق جماعتهم فنبذوا الكتاب وراء ظهورهم واتخذوا الجهال والضلال أرباباً في أمورهم من بعد ما جاءهم العلم من ربهم واستعلموا الخصومات فيما يذعون وقطعوا الشهادات عليها بالظنون (...). جمعيت في هذا الكتاب طُرُقاً مما سمعناه وجملأ مما نقلناه عن أئمة الدين وأعلام المسلمين مما نقلوه لنا عن رسول رب العالمين مما حضّ عليه من أتبعه من المؤمنين وما أمر به من التمسك بسنته وسلوك طريقته والافتداء بهديه والافتقاء لأثره»^(٦).

من الواضح إذن أن كل احتجاجات الحنابلة و"فتنهم" كان يغذيها هاجس الخوف من انفرقة وانقسام وحدة الأمة والجماعة، وإنه لمن المهم أن نلاحظ أن مؤلفات الحنابلة في

(١) نذكر على سبيل المثال موقف الوزير علي بن عيسى من الحنابلة عندما رفضوا دفن محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) ناسييه إلى الرض، إذ قال (الوزير): «والله لو شئ هؤلاء عن معنى الرض والإلحاد ما عرفوه ولا فهموه» (ابن الأثير، الكامل، ٤٩/٨).

(٢) لا بد من الإشارة في هذا المجال إلى أنه حصلت في فترات عديدة حالات تضامن بين السنة والشيعة رغم صراعاتهم الدامية والمزمنة: ابن الجوزي، المتظم، ١٤٥/٦ - ١٤٦.

(٣) H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, Institut Français, 1958, p. XVII.

(٤) *Ibid.*, p. XXIV R.

(٥) ابن بطة العكبري، كتاب الشرح والإبانة، تحقيق هنري لاووست، دمشق، المعهد الفرنسي، ١٩٥٨ (مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية بعنوان: *La profession de foi d'Ibn Batta*)، ص ٤.

(٦) نفسه، ص ٥ - ١٣ - ٦٧.

تلك الفترة تفتحص أول ما تفترضه وفي خضم الفرقة والتناحر السياسي والمذهبي «الاجتماع على دين الله وطاعته» وتجنب البدع باعتبارها مظهراً من مظاهر انثشت وطاعة الإمام سواء كان عادلاً أو جائراً وأن ندفع له الخراج والفيء دون أن نهتم بالوجهة التي مسصرف فيها هذه الأموال^(١). وبفعل هاجس الخوف من الفرقة تخلى الحنابلة بدورهم عن الدعوة إلى جهاد الكفار ورأوا في ما يقومون به من حث على إعادة الاعتبار إلى القيم والأخلاق والمؤسسات السياسية والدينية عملاً أهم من الجهاد. فقد ذكر ابن بطة العكبري في ما يروى عن الرسول: «التمسك بسنتي عند فساد أمتي له أجر خمسين شهيداً»^(٢) و«التمسك بدينه في الهرج كالمهاجر إلي»^(٣).

ب) الأحلام والرؤى^(٤):

وبالإضافة إلى هذه الردود الداعية إلى جهاد "أهل البدع والحوادث"، عمد علماء السنة إلى الأحلام والرؤى سلاحاً فعالاً لمزيد لتأكيد على مشروعية هذا الجهاد وضرورته. وكانت هذه الظاهرة (الأحلام ولرؤى) قد استغلت منذ أن أعلن الأشعري تنحيه عن الاعتزال انطلاقاً من حلم زاره فيه الرسول وكشف له عن "كفر"، المعتزلة. هذا الحلم التدشيني قد فتح الباب على مصراعيه لتكاثر الأحلام ذات الصبغة المذهبية والسياسية ومن ثم استغلالها سلاحاً لمواجهة الأعداء، فهي تقدم دوماً في صورة يُقهم منها انتصار أهل السنة على "المبتدعين" لأنهم (أهل السنة) يمثلون الدين الحق. وسنسى إلى تبيان ذلك من خلال بعض النماذج:

«قال محمد بن عكاشة رحمه الله. أخبرني معاوية بن حماد الكرمانى، عن الزهري. قال: من اغتسل ليلة الجمعة وصلى ركعتين يقرأ فيهما: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ألف مرة رأى النبي ﷺ في منامه. قال محمد بن عكاشة قدمت عليه كل ليلة جمعة أصلي الركعتين أقرأ فيهما ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ألف مرة طمعاً أن أرى النبي ﷺ في منامي فأعرض عليه هذه الأصول. فأث علي ليلة باردة فاغتسلت وصليت ركعتين، ثم أخذت مضجعي فأصابني حلم، فقممت ثانية فاغتسلت وصليت ركعتين وفرغت منهما قريباً من الفجر فاستندت إلى الحائط ووجهي إلى القبلة إذ دخل علي النبي ﷺ ووجهه كالقمر ليلة البدر، وعنقه كإبريق

(١) نفسه، ص ١٢.

(٢) ابن بطة العكبري، كتاب الشرح والإبانة، ص ١٢.

(٣) نفسه، ن. ص.

(٤) «الرؤيا خواطر ترد على القلب وأحوال تتصور في الخيال إذ لم يستغرق النوم جميع الاستشعار، فيتوهم الإنسان عند اليقظة أنه كان رؤية في الحقيقة، وإنما كان ذلك تصوراً وخیالات تقوّرت في قلوبهم...»: القشيري، الرسالة التفسيرية في علم التصوف، ط ٢، تحقيق معروف زريق وعبيد الحميد بلطجي، دار الجبل، ط ٢، د. ت، ص ٣٦٥. وانظر كذلك. مقدمته ابن خلدون، ١/ ٢٩٧.

فضة فيه قضان الذهب على النعت والصفة، وعليه برتان من هذه البرود اليمانية قد أثار
بواحدة، وارتنى بأخرى، فجاء واستوفر على رجله اليمنى وأقام اليسرى، فأردت أن أقول:
حياتك الله، فبادرنى وقال: حياتك الله. وكنت أحب أن أرى رباعيته المكسورة فتسّم فنظرت
إلى رباعيته فقلت يا رسول الله: إن الفقهاء والعلماء قد اختفوا عليّ، وعندى أصول من
السة أعرضها عليك. فقال: نعم. فقلت: الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمر الله، ولصبر
على حكم الله، والأخذ بما أمر الله، والتّهي عما نهى الله عنه، والإخلاص بالعمل لله،
والإيمان بالقدر خيره وشره من الله، وترك المراء والجدال، والخصومات في الدين،
والسّح على الخفّين، والجهاد مع أهل القبلة، والصلاة على من مات من أهل القبلة سة،
والإيمان يزيد وينقص قول وعمل. والقرآن كلام الله، والصبر تحت لواء السلطان على ما
كان فيه من جور وعدل، ولا يُخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا، ولا ينزل أحد من أهل
التوحيد جنة ولا ناراً، ولا يكفر أحد من أهل التوحيد بذنّب وإن عملوا الكبائر، والكفّ عن
أصحاب محمد ﷺ. فلما آتيت والكفّ عن أصحاب محمد ﷺ بكى حتى علا صوته -
وأفصل الناس بعد رسول الله ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ. قال محمد بن
عكاشة: فقلت في نفسي في عليّ: ابن عمه وختنه، فتسّم عليه السلام كأنه قد علم ما في
نفسى. قال محمد. قدمت ثلاث ليال متواليات أعرض عليه هذه الأصول كل ذلك أقف
عند عثمان وعليّ. فيقول لي عليه السلام: ثم عثمان، ثم عليّ، ثم عثمان ثم عليّ ثلاث
مرات. قال: وكنت أعرض عليه هذه الأصول وعيناه تهملان بالدموع. قال. فوجدت
حلاوة في قلبي رفمي فمكثت ثمانية أيام لا أكل طعاماً ولا أشرب شرباً حتى ضعفت عن
صلاة الفريضة، فلما أكلت ذهبت تلك الحلاوة واللذة، والله شاهد عليّ، وكفى بالله
شهيداً^(١).

وجاء في طبقات السّبيكي أن أحدهم رأى في المنام «كأن تابوتاً علا في السماء يعلوه
نور. ولما سأل عنه قيل له إنها تصانيف أبي بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)»^(٢). وجاء كذلك في
الطبقات على لسان أحدهم: «رأيت في العشر الأوسط من المحرم، سنة ثمان وستين
وأربعمئة، ليلة الجمعة، الشيخ أبا إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) طول الله عمره في منامي،
يطير مع أصحابه في السماء الثالثة، أو الرابعة، فتحيّرت في نفسي، وقلت: هذا هو الشيخ
الإمام مع أصحابه يطير، وأنا معهم، استعظماً لتلك الحال والرؤية. فكنت في هذه الفكرة،
إذ تلقى الشيخ الإمام ملكاً، وسلم عليه عن الله تبارك وتعالى، وقال له: إن الله تبارك وتعالى
يقرأ عليك السلام، ويقول: ما ذا تُدرّس لأصحابك؟

(١) الماطي الشافعي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دمشق، ط ١،
١٩٤٩، ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، ٥/٣.

فقال الشيخ: أدرَسَ ما نُقِلَ عن صاحب الشرع.
فقال له الملك: فافقرأ عليَّ شيئاً من ذلك، لأسمعه.
فقرأ عليه الشيخ مسألة، لا أذكرها.
فاستمع له الملك، وانصرف.

وأخذ الشيخ يطير، وأصحابه معه، فرجع الملك بعد ساعة، وقال للشيخ: إنا لله تعالى يقول: الحق ما أنت عليه وأصحابك، فادخل الجنة معهم^(١).

وأخيراً يورد لسبكي حلياً آخر رآه أحد نزلاء مكّة وهو الإمام عامر السّاوي: «قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتاب الثّيبين. سمعت الشيخ الفقيه الإمام أبا القاسم سعد بن علي بن أبي القاسم بن أبي مُرّة الإسفرائيني، الصّوفي، بدمشق، قال: سمعت الشيخ الإمام الأوحّد زين القُرء جمال الحَرَم أبا الفتح عامر بن نُجّا بن عامر العربي السّاوي، بمكّة، حرّسها الله، يقول: دخلتُ المسجد الحرام، يوم الأحد، فيما بين الظّهر والعصر، الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمسمائة، وكان بي نوعاً تكسّر ودوران رأس، بحيث إنّي لا أقدر أن أقف أو أحلس، لشدة ما بي، فكنت أطلب موضعاً، أستريح فيه ساعة على جنب. فرأيت باب بيت الجماعة، للرباط الزامشتي عند باب الخزّورة مفتوحاً، فقصدته، ودخت فيه، ووقعت على جنب الأيمن، بحذاء الكعبة المشرفة، مفتوشاً يديّ تحت حُدّي، لكي لا يأخذني النوم، فتنتفض طهارتي، فإذا رجل من أهل البدعة، معروف بها، جاء ونشر مُصلاً على باب ذلك البيت، وأخرج لويحاً من جيّبه، أظنّه كان من الحجّج، وعليه كتابة قبّله، ووضع بين يديه وصلى صلاة طويلة، مُرسلاً بدبّه فيها، على عادتهم، وكان يسجد على ذلك اللّويح في كل مرة، وإذا فرغ من صلاته سجد عليه، وأطال فيه. وكان يمعك حذّه من الجايين عليه ويتضرّع في الدّعاء، ثم رفع رأسه، وقبّله، ووضع على عينيه، ثم قبّله ثانياً، وأدخله في جيّبه، كما كان.

قال. فلما رأيتُ ذلك كرهته، واستوحشت منه ذلك، وقلت في نفسي. ليت كان رسول الله ﷺ حيّاً فيما بيننا، ليخبرهم بسوء صنيعهم، وما هم عليه من البدعة.

ومع هذا التّفكّر كنت أطرّد النوم عن نفسي، كي لا يأخذني، فتفسد طهارتي.

فبينما أنا كذلك، إذ طرأ عليّ الثّعاس، وغلبني، فكأنني بين اليقظة والنّام، فرأيت عرصة واسعة، فيها ناس كثيرون، واقفون وفي يد كل واحد منهم كتاب مجلّد، وقد تحقّقوا كلهم على شخص، فسألْتُ النّاس عن حالهم، وعَمَّن في الحَقّة، فقالوا: هو رسول الله ﷺ، وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون أن يقرأوا مذاهبهم، وعقائدهم من كتبهم، على رسول الله ﷺ، ويصحّحوها عليه.

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ٩٤/٣.

قال: فيينا أنا كذلك، أنظر إلى لقوم، إذ جاء واحد من أهل الحلقة، ويده كتاب. قيل: إن هذا هو الشافعي، رضي الله عنه، فدخل في وسط الحلقة، وسلم على رسول الله ﷺ.

قال: فرأيت رسول الله ﷺ في جماله وكماله، متلبساً بالثياب البيض المنسولة النظيفة، من العمامة والقميص، وسائر الثياب، على زي أهل التصوف. فرد عليه الجواب، ورَّحَّب به، وقعد الشافعي بين يديه، وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه.

وبعد ذلك جاء شخص آخر، قيل: هو أبو حنيفة، رضي الله عنه، ويده كتاب، فسلم وقعد بجانب الشافعي، وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه. ثم أتى بعده كل صاحب مذهب، إلى أن لم يبق إلا القليل، وكل من قرأ، يقعد بجانب الآخر.

فلما فرغوا، إذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة، قد جاء وفي يده كراريس غير مجلدة، فيها ذكر عقائدهم الباطلة، وهم أن يدخل الحلقة، ويقرأها على رسول الله ﷺ، فخرج واحد ممن كان مع رسول الله ﷺ إليه، وزجره، وأخذ الكراريس من يده، ورمى بها إلى خارج الحلقة، وطرده وأهانته.

قال: فلما رأيت أن القوم قد فرغوا، وما بقى أحد يقرأ عليه شيئاً، تقدمت قليلاً، وكن في يدي كتاب مجلد، فناديت، وقلت: يا رسول الله، هذا الكتاب معتقدي، ومعتقد أهل السنة، لو أذنت لي حتى أقرأه عليك؟ فقال رسول الله ﷺ: وأي شيء ذلك؟

قلت: يا رسول الله، هو قواعد العقائد لذي صنفه الغزالي^(١).

إن الوضعية الهشة التي كان يعيشها المسلمون في زمن اتسم بالضعف السياسي والتشرد المذهبي وتكاثر التهديدات هي التي جعلت قطعات واسعة من الناس تثق بالحلم. هذا بالإضافة إلى أن مسلمي العصور الوسطى لا تشكل لديهم سلطة الأحلام أية مشكلة إستمولوجية باعتبار أن الرمزية الموضوعية للحلم (المعادل الموضوعي للحلم) قد أقرها القرآن نفسه من خلال قصة يوسف وكذلك الرسول^(٢). وهذان العاملان يفسرن تكاثر الأحلام وشموليتها، إذ ليس هناك أي مجال من مجالات حياة المسلم الفردية والجماعية لم تطله الأحلام^(٣).

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ١١٦/٤ وما بعدها.

(٢) البابليسي (عبد الغني)، تطوير الأنام في تعبير المنام، القاهرة، مطبعة حجازي، ١٣٧٣هـ، ٣/١.

(٣) Gustave E. Von Grunbaum, «La fonction culturelle du rêve dans l'Islam classique», in: *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Gallimard, 1967, p. 13.

أما عن قيمة هذه الأحلام ودلالاتها الرمزية فهي تنفسي بنا إلى أعماق الحلم نفسه، كما أننا ننظر إليها على أنها "الشاشة" التي تُبث عليها صورة المجتمع الذي ينتمي إليه الحالم. فالحلم يجمع بين كل ما يتعلق بحياة الحالم وحياة مجتمعه. وعلى هذا الأساس فإن الأحلام التي أثبتناها لا تعكس إرادة أولئك الذين يظهرون في الأحلام (الله المَلَك الرسول الخ. . .)، وإنما هي تعكس إرادة الحالم ورغباته وكل ما يعتل بداخله من أفكار وعقائد وطموحات بما أن العلاقة التي يقيمها بين عناصر الحلم والحقيقة الموضوعية هي لديه وبكل وضوح علاقة ترابط. ففي الحلم الأول لا يعكس البكاء على أصحاب محمد موقف الرسول وإنما هو موقف الحالم يكي ما أصاب أهل السنة (أهل الدين الحق) بفعل انتشار البدع وغلبة أهل الأهواء في عصره، كما أن التأكيد على خلافة عثمان وعلي بواسطة تكرار اسمي الخلفيتين ليس مقصوداً من الرسول بل من الحالم نفسه لارتباط الاسمين بالفتنة التي فزقت شمس المسلمين والتي يخشى الحالم تكرارها في عصره خاصة وأن عوامها متوافرة. وإن كان للرسول من دور في هذا الحلم فهو تركيز حرس الحالم على وحدة المسلمين واعتقاده بأن أهل السنة هم الفرقة الناجية التي تمثل الإسلام الحق وأن أي تهديد يوجه إليهم إنما هو تهديد للإسلام نفسه. وهذا هو تفسير بكاء الرسول المتواصل خلال الحلم. هذا الاعتقاد في أفضلية مذهب أهل السنة على غيره من الفرق يجد "مصاديقه" في ذلك النور الذي يعلو تصانيف البيهقي أحد أعلام السنة الكبار ويجد "مصاديقه" كذلك في دخول أبي إسحاق الشيرازي وأصحابه الجنة بعدما "تأكد" الله أن ما يدرسه لأصحابه هو تماماً ما يريده هو أي المذهب السني. أما في الحلم الرابع (حلم الإمام عامر السّاوي) فإن الرسول ينحصر دوره في إضفاء الشرعية على ما كان يحصل في واقع القرنين الرابع والخامس الهجريين وما بعدهما وذلك بسكوته عن تصرف أهل السنة مع ذلك "المبتدع" (إخراجه من الحلقة بعد تقطيع كرايسه) بما يوحي أنه راضٍ عن تكفير أصحاب الفرق "الصّالة" وبالتالي عن جهادهم. وهذه النزعة التكميرية واضحة من خلال المقابلة بين مجلدات أهل السنة وكرايس المبتدعة (عقائد صحيحة/ عقائد باطلة) وبين اجتماع أهل السنة وعزلة المبتدعة (الأمة/ الخوارج).

هكذا إذن استغلّت الأحلام سلاحاً فعالاً لتدعيم الجهاد الداخلي وإضفاء مزيد من المشروعية عليه. ومما يدعم فعالية هذه الأحلام لدى أصحابها أنها تتمحور في أغلبها حول شخصية الرسول المؤهل الأول للحكم فيما اختلف فيه المسلمون والموجود في دار الحق^(١).

(١) حذد النابلسي أصدق الروى والأحلام بقوله: «والميت في دار الحق فما قاه في المنام حق وكذلك الطفل الذي لا يعرف الكذب، وكذلك الدواب وسائر الحيوانات والطيور إذا تكلمت في المنام فقولها حق»؛ تعطير الأنام في تعبیر المنام، ج ١، ص ٧.

الجهاد النفسي والروحي :

اتخذ الجهاد الداخلي صبغة ثانية كانت واضحة كل الوضوح لدى علماء القرنين الرابع والخامس للهجرة، فانه لم يأمر فقط بجهاد الكفار و جهاد "الخوارج" بل أمر أيضاً بجهاد النفس الأمارة بالسوء، ووعد هذا الصنف من المجاهدين بالثواب ولجنة: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»^(١) وحذر أصحاب النفوس الفاجرة من نار جهنم: «فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى، لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى، الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى، وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى، الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى، وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى، إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى، وَلَسَوْفَ يَرْضَى»^(٢). كما أن الرسول ما فتى يذكر بقيمة الجهاد الأكبر وأهميته وأنه لا يخشى على أمته أن تشرك من بعده ولكنه يخاف عليها منفسه الدنيا^(٣).

ولقد كانت هذه الآيات القرآنية ومثلاتها، وكثير من الأحاديث النبوية غذاءً روحياً استلهمته الأوساط الزهدية والصوفية وكل الذين خبت آمالهم في واقع الحياة السياسية والاجتماعية. وهم بذلك يرومون العودة - روحياً - إلى زمن الصفاء، صفاء العقيدة وصدق المؤمنين الأوائل. هذه الأوساط لم تتأخر في أن تشتغل بالسياسة وتغذي حركات سياسية معارضة للسلطات الرسمية^(٤). ولعل الحسن البصري (ت ١١٠هـ) يعد نموذجاً في هذا المجال. فرغم أنه أثر الاعتزال سياسياً وفكرياً وحتى اجتماعياً كى لا يكون شاهداً على ما يحدث في أيامه فإنه لم يكن بعيداً عن السياسة فتقواه جعلته "مستشاراً" لرجال السياسة. ونقصد بذلك مراسلاته مع الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥هـ - ٨٦هـ) حول مسألة القدر^(٥). ولا يخفى البعد السياسي لهذه المسألة. كما أن مواعظه للخليفة عمر بن عبد العزيز تعد محاولة لتوجيه سياسته حتى لا «يحكم في عباد الله بحكم الجاهليين أو يسلك بهم سبل الظالمين ولا يسلط المستكبرين على المستضعفين»^(٦).

أما في الفترة التي نهتم بها فالمثال الأكثر حضوراً إخوان الصفا الذين يمثلون المذهب الإسماعيلي في عصرهم، ولا يخفى ارتباطهم بالخلافة الفاطمية. وقد خلص إخوان الصفا

(١) الشمس، ٧/٩١ - ١٠.

(٢) الليل، ١٤/٩٢ - ٢١.

(٣) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ١٨٦/٨ - ١٨٧.

(٤) نذكر في هذا المجال دور بعض رجال الدين في ثورة الزنج. انظر: L. Masngnon, *E.I.*, article: «Zanj», T. IV, p. 1282.

(٥) انظر جملة هذه المراسلات في: ابن الجوري، الحسن البصري، اقامرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٣١، ص ٥٤ وما بعده.

(٦) نفسه، ص ٥٦.

في الرسالة التاسعة في الأخلاق والآداب ضمن الرسائل الرياضية إلى «أن العدو جنسان والعداوة نوعان والجهاد قسمان. أحدهما ظاهر حليّ وهو عداوة لكفار المخالفين في الشريعة وحرّهم وجهدهم، والآخر باطن خفيّ وهو عداوة الشياطين المخالفين في الحيلة المتصادين في الطبيعة. وتبين أن حربهم وعداوتهم وخلّاقهم هي الحقيقة وعداوة لكفار وحرّهم هي القرضية. ذلك أن عداوة الكفار هي من أجل أسباب دنيوية وأن غلبتهم وظفرهم يعرض منها شقاوة الدنيا ويفوت العزّ والسلطان والتمتع باللذات الدنيوية ونعيمها وطيب عيشها، ثم تزول يوماً ما. وأما عداوة الشياطين وغلبتهم وظفرهم فيعرض منها شقاوة الآخرة وعذابها ويفوت عزّها وسلطانها ونعيمها ولذاتها وسرورها وفرحها وزوّجها وريحانها ودرامها»^(١).

جهاد الشياطين هو جهاد النفس، وجهاد النفس هو الجهاد الأكبر. وقد تمظهر في جملة من الآداب والأخلاق. ومدة هذه الآداب والأخلاق مستوحاة من القرآن ومن سلوك الرسول وصحابته، ف «الرسول ﷺ في حال قربه من الحق وإدراك المراد وأمن العقبة وتحقيق العصمة جاهد مجاهدات كثيرة من جوع طويل وصوم وصال وإحياء ليل بالسهرة...»^(٢). وقد روي عن سهل التستري قوله: «إن هذا زمان لا ينال أحد فيه النجاة إلا بذيخ نفسه بالحجوع ولصبر لفساد ما عليه أهل الزمان»^(٣). والغاية من هذه المجاهدات تطهير النفس من كل الشرور والآثام وعندها ينزل الله سكينة على نفوس المؤمنين: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّاتِي﴾^(٤). ولكن المؤمن لا يكتفي بإصلاح نفسه بل هو مدعو أيضاً إلى إرشاد الآخرين إلى طريق النجاة والخلاص، وعليه أن يكون قدوة لغيره ومن هنا جاء المظهر الجماعي للجهاد الأكبر.

تجسد هذا المظهر الجماعي أساساً في مقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد تحولت هذه المقولة مع بني العباس وبالتحديد مع المأمون (ت ٢١٨هـ) إلى مؤسسة رسمية هي مؤسسة الحسبة. ويعتبر الغزالي من أكبر المظنّرين لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ووفقاً للآية الشهيرة: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾^(٥)، فإن كل مسلم مطالب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك ما جعل الجميع يوظف هذا المبدأ وفقاً لأهدافه ومصالحه. فالسلطات السنية استغلته

(١) الرسائل، ١/ ٢٨٨.

(٢) الهجويري، كشف المحجوب، ص ٤٣٣.

(٣) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ١٠/ ٢٠١.

(٤) الفجر، ٩٠/ ٢٧ - ٣٠.

(٥) آل عمران، ٣/ ١١٠.

لمقاومة "البدع" و"الروافض"، في حين أن الخوارج والمعتزلة جعلوه منطلقاً لجهاد الحكام الظلمة. ولقد ظلّ افكر السياسي في الإسلام في بحث دؤوب لإيجاد الصيغة المثلى لتجسيد مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ هناك من يجعله منطلقاً للثورة المسلحة على الحكام، وهناك من يرى أن الثورة المسلحة تؤدي إلى الفتنة وتفتيت وحدة الجماعة، لذلك لا بد أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بطرق سلمية. وقد دعا الغزالي إلى أن تتكفل الدولة بهذا الأمر تجنباً للتجاوزات. هذا لجهاد السلميّ عبّر عنه ابن حزم بقوله: «الجهاد ينقسم أقساماً ثلاثة: أحدها الدعاء إلى الله عز وجلّ باللسان، والثاني الجهاد عند الحرب بالرأي والتدبير، ولثالث الجهاد باليد في الطعن والضرب، فوجدنا الجهاد باللسان لا يلحق فيه أحد بعد رسول الله ﷺ (...). فوجدنا جهاده عليه السلام إنما كان في أكثر أعماله وأحواله القسمين الأولين من الدعاء إلى الله عز وجلّ والتدبير والإرادة وكان أقلّ عمله ﷺ الطعن والضرب والمبارزة»^(١).

هذا الجهاد النفسي يبيّن تخلّي الأوساط الصوفية في القرنين الرابع والخامس للهجرة عن الجهاد الأصغر كما بيّنا ذلك سابقاً.

كما قد ذكرنا خلال عرضنا لمواقف الصوفية من الجهاد أنه تشكّل تاريخياً موقفان من الجهاد: موقف يرى الجهاد في العبادة (الفضيل بن عياض وأهل الحجاز بصفة عامة) وموقف يرى الجهاد في الزباط على الثغور وحمل السيف (عبد الله بن المبارك وأهل خراسان عموماً). الموقف الأول هو الذي ساد، ويبدو أن أهل الحجاز لم يكونوا رافضين للجهاد المسلّح بقدر ما كانوا رافضين لإيديولوجيا الدولة فيما يتصل بالقتال. فقد كانوا يشكّون في شرعية الأمويين ولعباسيين مما يعني أن رفضهم للجهاد هو معارضة وعصيان للسلطات الرسمية^(٢). ويظهر أن التنظير لجهاد النفس في الفترة التي نهتم بها لا يبنّي على رفض مبدئيّ لإيديولوجيا القتال، بل إن الواقع السياسي للحلافة العباسية هو الذي فرض ذلك. وهذا أحد صوفية القرن الرابع يوضّح أسباب لجوئه وأصحابه إلى جهاد النفس: «كنت بنيسابور سنة سبعين وثلاثمائة وقد اشتعلت خراسان بالفتنة وتبلّلت دولة آل سامان بالجوهر وطول المدة (...). وغلا السعر وأخيفت السبل وكثر الإرجاف رساءت الظنون وضجّت العامة والتبس الرأي وانقطع الأمل ونبح كلب كلب من كل زاوية وزأر كل أسد من كل أجمّة وضبح كل ثعلب من كل تلمعة.

وكنا جماعة غرباء نأري إلى دويرة الصوفية لا نبرحها. فتارة نقرأ وتارة نصلي وتارة

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، المطبعة الأدبية، ط ١، ١٣٢٠هـ، ح ٤، ص ١٣٥.

(٢) دوروثيا كرافولسكي، «نظرة في الحركية التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام»، مجلة الاجتهاد (بيروت)، السنة الثالثة، العدد ١٢، صيف ١٩٩١، ص ١١٠ - ١٢٢.

ننام وتارة نهذي والجوع يعمل عمله ونخوض في حديث آل سامان (. . .) فضاقت صدورنا وخبت سرائرنا واستولى علينا الوسواس وقتل ليلة ما ترون يا أصحابنا ما دفعنا إليه من هذه الأحوال لكريمة كأننا والله أصحاب نعم وأرباب ضياع نحاف عليها الغارة والنهب وما علينا من ولاية زيد وعزل عمرو وهلاك بكر ونجاة بشر، نحن قوم قد رضينا في هذه بديا المسيرة وهذه الحياة القصيرة بكسرة يهسة وخرقة بالية وزاوية من المسجد مع العاقية من بلايا طلاب الدنيا. فما هذا الذي يعتبرنا من هذه الأحاديث التي ليس لها فيها ناقة ولا جمل ولا حظ ولا أمل»^(١).

إن التعارض بين الرغبة في الأمن واشتعال الفتن ولتعارض بين الرغبة في الحياة الاجتماعية السوية واستحالة ذلك عملياً ولتعارض بين النخب الحاكمة المستبدة والجماعات المدفوعة دوماً للمطالبة بحقوقها، كل ذلك يفسر حسب شهادة هذا الصوفي هذه النزعة الزهدية المفروضة والتي اعتبرت جهاداً.

كما نستخلص كذلك من شهادة هذا لصوفي ومن خلال تركيزه على اشتعال الفتن وانعدام الأمن وتحول الناس إلى كلاب وثعالب وأسود متناحرة متقاتلة، أن الدعوة إلى تطهير النفس فردياً وجماعياً والرغبة في العودة روحياً إلى الزمن الذهبي للعقيدة تعكس في الواقع رغبة ملحة ودفينة في توحيد الأمة روحياً بعدما تعذر ذلك سياسياً وذلك بالحمل على كل أولئك الذين أفسدوا الشريعة بمبالغاتهم وضلالاتهم، والمعنيون هم بالأساس القرامطة والإسماعيليون عموماً. ولنذكر هنا فقط بأن الحلّاج صلب بتهمة أنه دافع قرمطي وأن دعوته إلى الحج العقلي فُسرت بأنها تواطؤ مع القرامطة الذين كانوا دوماً يهدّدون بالاستيلاء على الكعبة. هذه الرغبة الملحة في توحيد الأمة روحياً هي في آخر المطاف دعم للدولة، أو على الأقل تناغم مع "شعاراتها" في توحيد الجماعة والسلطة. ولقد عبر الصوفية عن هذه الرغبة عن طريق تحديدهم لأفضل الجهاد (أو ما يسمونه بالمجاهدة) على أنه «كلمة حق عند سلطان جائر»^(٢) وهو تحديد يرفعونه إلى الرسول.

هذا التحديد يوضح أن دور الصوفي الحق لا يتمثل في الثورة على السلطان وإن جاز، وإنما في نصحه وأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وإبعاد علماء لسوء عن مجلسه، أولئك العلماء الذين يزينون له الباطل، ويحلّلون له الحرام، كل ذلك حفاظاً على سلطانه وبالتالي على وحدة الجماعة خصوصاً إذا ما هدّتها الفتن^(٣).

(١) أبو حيان التوحّدي، الإمتاع والمؤانسة، ٩١/٣ - ٩٢.

(٢) انظر. عبد القادر الجيلاني، الغنية، المكتبة الشعبية، د.ت، ج ٢، ص ١٨٢؛ الرسالة القشيرية (طبعة دار الجيل)، ص ٩٨؛ إحياء علوم الدين، ١١٩٤/٧.

(٣) لهذا السبب ورد هذا الحديث في مصنفات الحديث النبوي في كتب الفتن والملاحم. انظر بالخصوص: سنن الترمذي وسنن أبي داود.

وإذا كان هذا التصور لحقيقة الجهاد وأفضله يعود إلى بدايات التصوف مع الحسن البصري (ق ٢هـ)، فإنه اتخذ في قرنين الرابع والخامس الهجريين أبعاداً عملية تمثلت بالخصوص في دعم الصوفية للسلطات السنية في مواجهتها لخصومها من "أهل الأهواء والبدع" - كما يتّ ذلك في الباب الثالث.

تجلى هذا الدعم في موضوعات التصوف وقضاياها خصوصاً في العصور المتأخرة. يفسّر ابن خلدون "تسرّب" بعض المفاهيم لدى الصوفية بقوله:

"ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وقيما وراء الحسّ، توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى حلول والوحدة كما أشرنا إليه، وملأوا الصحف منه، مثل الهروي، في كتاب المقامات له، وغيره. وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما؛ ثم ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم. وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة. مذهباً لم يعرف لأولهم، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر. واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم. وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة، حتى يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان. وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات، في فصول التصوف منها، فقال: "جل جتّاب الحق أن يكون شرعة لكل وارد، أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد". وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية ولا دليل شرعي، وإنما هو من أنواع الخطابة، وهو بعينه ما تقوله الرافضة في توارث الأئمة عندهم. فانظر كيف سرقت طباع هؤلاء القوم هذا الرأي من الرافضة ودانوا به. ثم فالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب، كما قاله الشيعة في النقباء. حتى إنهم لما أسندوا لباس خرقه التصوف، لجعلوه أصلاً لطريقتهم ونحلّتهم وفقوه على عليّ رضي الله عنه، وهو من هذا المعنى أيضاً. وإلا فعليّ، رضي الله عنه، لم يختص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في (لبوس) ولا حال. بل كان أبو بكر وعمر، رضي الله عنهما، أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ وأكثرهم عبادة. ولم يختص أحد منهم في الدّين بشيء يؤثر عنه على الخصوص. بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدّين والورع والزهد والمجاهدة.

تشهد بذلك سيرهم وأخبارهم. نعم إن الشيعة يخيّلون بما ينقلون من ذلك اختصاص عليّ بالفضائل دون سواء من الصحابة ذهاباً مع عقائد التشيع المعروفة لهم. والذي يظهر أن المتصوفة بالعراق، لما ظهرت الإسماعيلية من الشيعة، وظهر كلامهم في الإمامة وما يرجع إليها ما هو معروف، فاقبّسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن وجعلوا الإمامة لسياسة الخلق في الانقياد إلى الشرع، وأفردوه بذلك أن لا يقع اختلاف كما تقرّر في الشرع. ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لأنه رأس العرفين، وأفردوه بذلك تشبيهاً بالإمام في

الظاهر، وأن يكون على وزانه في الباطن وسموه قطباً لمدار المعرفة عليه، وجعلوا الأبدال كالنقباء مبالغة في التشبيه. فتأمل ذلك.

يشهد بذلك كلام هؤلاء المتصوفة في أمر الفاطمي، وما شحنوا به كتبهم في ذلك، مما ليس لسلف المتصوفة فيه كلام ينفي ولا إثبات، وربما مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبهم في كتبهم والله يهدي إلى الحق^(١).

٢ - منطق النولة (الشيعة):

بموازاة مجهودات علماء لئسة فإن علماء الشيعة كانوا يأملون في إنشاء دولتهم الخاصة - دولة أهل الخير - كما يقول إخوان الصفا. وما فتىء الشيعة منذ معركة الجمل يواجهون السطوت السنية في سبيل تثبيت حقهم "الشرعي" والتاريخي في حكم المسلمين معتبرين ذلك جهاداً. فقد روي عن علي بن أبي طالب قوله أثناء إغارة سفيان بن عوف الغامدي من قبل معاوية بن أبي سفيان على الأنبار وقتله عام ٤١ هـ عليهما حسان بن حسان البكري: «إن الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه وهو لباس التقوى ودرع الله الحصينة وجنته الوثيقة (...) ألا وإني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم ليلاً ونهاراً وعلناً وقلت لكم اغزوه قبل أن يغزوكم، فوالله ما غزى قوم قط في عقر دارهم إلا ذلوا...»^(٢). وبعد محاولة الحسين الفاشلة لإعادة الشيعة إلى السلطة، حاول "التوابون"^(٣) بزعامة سليمان بن صرد الخزاعي الثار للحسين ولكن حركتهم فشلت وانتهت بقتل زعيمهم سنة ٦٥ هـ. وقبل ذلك ظهر المختار الثقفي بالكوفة سنة ٦٤ هـ واستولى سنة ٦٦ هـ على الكوفة وامتد ملكه إلى أرمينية وأذربيجان شرقاً وإلى الموصل شمالاً، إلا أن دولته هذه لم تدم طويلاً إذ قضى عليه مصعب بن الزبير سنة ٦٧ هـ. إلا أن حركة المختار الثقفي على قصر مدتها كانت ذات تأثير كبير في مستقبل التشيع حركة وإيدبولرجية، فعندما وصل لمختار إلى الكوفة سنة ٦٤ هـ قال يخطب في الشيعة: «أما بعد فإن لمهدي ابن الوصي محمد بن علي بعثني إليكم أميناً ووزيراً ومنتخباً وأميراً وأمرني بشئال الملحدين (المقصود بهم الأمويين) والطلب بدماء أهل بيته والدفع عن الضعفاء»، ثم

(١) المقدمة، ٥٩٢/٢ - ٥٩٣.

(٢) نهج البلاغة، ط ٢، شرح محمد عبده، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٢١.

(٣) التوابون: هم الذين قعدوا عن نصره الحسين ولما قُتل انطلقوا في عملية انتحارية تكفيراً عن ذنبهم متقصين مضمون الآية لكريمة: «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ تَتَوَّبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا. أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ تَارِيكُمْ فَتَنَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (البقرة ٥٤/٢): محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص ٢٨٥ - ٢٨٦، وانظر كذلك: رداد القاضي، الكينسيانية في التاريخ والأدب، سروت، دار الثقافة، ١٩٧٤ (الفصل الثاني).

أضاف: «تايعون على كتاب الله وسنة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد المحلّين والدفع عن الضعفاء وقتال من قاتلنا»^(١).

هذا الخطاب تضمّن مفاهيم ستكون محدّدة في حركة التشيع: المهديّ الوصي - الوزير. فهو يدّعي أن محمد بن الحنفية أحد أبناء عليّ بن أبي طالب قد أوصى له بالإمامة ولذلك فهو وزيره ونائبه وسيجاهد الملحدين والمحلّين باسمه إلى أن يعود من غيبته^(٢) (المهديّ المنتظر). هذه المفاهيم قد ارتبطت بواقع الشيعة آنذاك، فأمام عجزهم عن تحقيق آمالهم في إنشاء دولتهم وفشل حركاتهم المتتالية للوصول إلى السلطة عمدوا إلى هذه الإيديولوجيا "الانتظارية" - كما يتعتها الجابري - حتى تسمح لهم الظروف بـ "الخروج" والقيام بفرض لجهاد. وكانت أول فرصة أثبتت لهم لتحقيق آمالهم التاريخية هي الدعوة العباسية. فقد اعتمد العباسيون في إقامة شرعية حكمهم على مفهوم الوصية. وصية أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، ولكن عندما توطدت أركان دولتهم أعلنوا عن نظرية جديدة^(٣) تخلّصوا بها من الوصية ومن الشيعة. وبذلك تبخّرت آمالهم وعادوا من جديد إلى المعارضة ورأوا أن الجهاد يجب أن يشمل مجالات جديدة في انتظار تكوين قوة تسمح بـ "الخروج" وفي انتظار عودة الإمام المخفي. هذه المجالات الجديدة تعني بالأساس تقوية التراث الشيعي. وعلى هذا الأساس فإن مجمل مؤلفات الشيعة في القرنين الرابع والحامس للهجرة كانت في اتجاه التمسك بدعائم الإسلام كما حدّدها وفي مقدمتها "الولاية" التي لا تتم إلا بالبراءة من أعداء الله^(٤).

وأعداء الله ليسوا سوى "عالم السنة الحقد" الذي يتحمّل وحده كل مآسي الشيعة وفي مقدمتها فاجعة كربلاء التي شكّلت المرجع الأساسي لكل كتابات الشيعة وبكائياتهم، فهي "ذاكرتهم الإيديولوجية". وإن التمسك بالتشيع الذي اعتبر جهاداً يجب أن يتم قبل كل شيء في هذا المستوى أي استعادة هذه المأساة. وما فتى علماء الشيعة وشعراؤهم^(٥)

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو العاصم إبراهيم، بيروت، ط ٢، ١٩٦٧، ج ٥، ص ٥٧٠.

(٢) قُسمت غيبة محمد بن الحنفية بأنها عقاب من الله على الذنوب التي قترفها بذهابه إلى يزيد والي عبد الملك بن مروان هرباً من ابن الزبير البخدادي: لفرق بين الفرق، تحقيق محمد بدر، القاهرة، مطبعة المعارف بمصر، ١٩١٠، ص ٣٨ - ٣٩.

(٣) قال بنو العاص: إن الإمامة بعد رسول الله كانت للعاص بن عبد المطلّب فهو عنه ووارثه وأولى الناس به، لأن العم أحق بالوراثة من ابن العم ومن أبناء البيت، ولذلك تمّ إقصاء أئمة محمد بن الحنفية لأنهم ابن العم من أم غير بنت النبي: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة الحلبي وأولاده، ط ٢، ١٩٧١، ج ٣، ص ٨١ - ٨٢.

(٤) ابن بابويه القمي، للمقنع والهداية: (الهداية)، ص ١٢.

(٥) المثال الأكثر حضوراً هو الشريف الرضي: انظر رثاءه للخصيّ في الديوان، بيروت، طبعة دار صادر، ١٩٦١، ج ٢، ص ١٨٧ وما بعدها. ونمريد من التعليل انظر: عزيز السيد جاسم، الاعتبار في حياة =

يذكرون بها بأساليب وصرق تثير الانتباه. ويمكن أن نقدم في هذا المجن نموذجاً دالاً وهو كتاب ابن بابويه القمي: ثواب الأعمال وعقاب الأعمال.

النظر في الكتاب وخاصة في جزئه الأول أفنى بنا إلى الملاحظات التالية:

(١) إن جلّ الأعمال الصالحة إن لم نقل كلّها تنحصر لدى المؤلف في التشيع، في حين تنحصر جلّ الأعمال الطالحة في معاداة الشيعة واضطهادهم^(١).

(٢) إن هذه الأعمال الصالحة ليست في النهاية سوى أركان لإسلام الحمسة كما يراها الشيعة وهي: (١) الإقرار بالله بالربوبية ولمحمد بانبوة ولعلي بالإمامة - (٢) الصلاة - (٣) الزكاة - (٤) الحج - (٥) الصوم.

(٣) اللافت للنظر أن ابن بابويه ينتقل مباشرة بعد الحديث عن الصوم إلى الحديث عن كربلاء ومقتل الحسين مبنياً ثواب من يكى لمقتل الحسين وثواب من أنشد في الحسين شعراً وثواب من زار قبر الحسين إلخ... ذكرى كربلاء تبدو هنا وكأنها ركن سادس من أركان الإسلام. وإذا ما قمنا بمقارنة بين هذا الترتيب وما نجده لدى علماء السنة إذ ذأبوا على الحديث عن الجهاد مباشرة بعد الأركان الخمسة^(٢)، تبين لنا أن استعادة هذه الذكرى هي "الجهاد" لدى الشيعة بل هي أعظم ثواباً من القيام بالجهاد. ويكفي أن ننظر في ما ينتظر أصحابها من ثواب لتدرك ذلك: «أَيُّمًا مؤمن دمعت عينه لقتل الحسين عليه السلام حتى تسيل على خذه بؤاه الله تعالى بها في الجنة غرقاً يسكنها أحقبا. وأَيُّمًا مؤمن دمعت عيناه حتى تسيل على خذه فيما مسنا من الأذى من عدونا في الدنيا بؤاه الله منزلة صدق»^(٣). و«من زار قبر الحسين عليه السلام بشطّ الفرات كان كمن زار الله فوق عرشه»^(٤) و«من أتى قبر الحسين عارفاً بحقه كتب الله له أحر من أعتق ألف نسمة وكمن حمل ألف فرس في سبيل الله مُسَرَّجَةً مُلْجِمة»^(٥). و«أَيُّمًا مؤمن زار الحسين بن علي عليه السلام عارفاً بحقه في غير يوم عيد كتبت له عشرون حجة وعشرون عمرة مبرورت متقبّلات وعشرون غزوة مع نبي مرسل أو إمام عادل»^(٦).

إن استعادة ذكرى كربلاء ومقتل الحسين ليست إلا من باب الاستعداد لإنشاء الدولة الشيعية المنتظرة وذلك عندما تحين الفرصة أي عند ظهور الإمام المختفي: «فالنظم الدينية

- وشعر الشريف الرضي، بيروت، دار الأندلس، د.ت، ص ١٥ وما بعدها.

(١) ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٢) انظر تحليلاً لهذا الترتيب في: A. Morabia, *La notion de Jihad...*, op cit., p. 404 ff.

(٣) ثواب الأعمال، ص ٨٣.

(٤) نفسه، ص ٨٥.

(٥) نفسه، ص ٨٧.

(٦) نفسه، ص ٨٩.

للطوائف بما فيها الشعائر والطقوس، هي من ناحية الضغط الاجتماعي بديل عن الدولة تقوم مقامها وتؤدي غرضها دون أن تكون مماثلة لها من حيث البنية المجتمعية»^(١).

ولكن ومنذ أواخر الفترة البوذية حصل تغيير هام في نظرية الجهاد لدى الشيعة (الاثني عشرية) وذلك تحت ضغط السلاجقة السنيين، فرأى أبو جعفر الطوسي (ت ٤٦٠هـ) أن إيقاف الجهاد في انتظار عودة الإمام لم يعد ممكناً، خاصة أن الشيعة الإسماعيليين قد تمكنوا من إقامة دولتهم في المغرب الإسلامي في ظل غياب الإمام. يقول: «والجهاد مع أئمة الجور أو من غير إمام، خطأ يستحق فاعله به الإثم... اللهم ألا أن يدهم المسلمين أمر من قبل العذر يخاف منه على بيضة الإسلام ويخشى بؤازه. أو يخاف على قوم منهم، وجب حينئذ أيضاً جهادهم ودفاعهم. غير أنه يقصد المجاهد والحل على ما وصفناه الدفاع عن نفسه وعن حوزة الإسلام وعن المؤمنين ولا يقصد الجهاد مع الإمام الجائر»^(٢).

نخلص مما سبق إلى أن الدولة التي كان الشيعة يطمحون إلى تأسيسها هي التجسيد العملي والفعلي لمقولة الجهاد لديهم: فدولة أهل الخير لا تقوم إلا على أنقاض دولة أهل الشر، والوسيلة إلى ذلك هي الجهاد. هذه الدولة الشيعة مرت تاريخياً من مرحلة الطائفة «بحيزها الجغرافي واستقلالها النسبي وبيدائلها التنظيمية والدينية والاجتماعية»^(٣) إلى مرحلة «الدولة الإيديولوجية المضادة un contre-état idéologique بجماعتها المتحسسة وهيكلتها المشابهة لهيكله لدولة العدو»^(٤). وقد مارست هذه الدولة جهادها بوسائل سلمية (الشيعة الاثنا عشرية) وبوسائل عنيفة (دولة الحسن الصباح).

٣ - القوة الموازية:

في مقابل هذا التيار الذي ضحى بالديني في سبيل السياسي وبالتالي بالدعوة في سبيل الدولة، كان هناك تيار ديني ينظر إلى مجريات الأحداث بطريق مغايرة. هذا التيار كان مدعوماً من قبل العوام.

وقد عبرت هذه القوة الموازية عن حضورها في فترات عديدة، وواجهت الدولة بأساليب مختلفة.

(١) د. سلوى العمر، الإمام الشهيد في التأريخ والإيديولوجيا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، ص ٣٩.

(٢) النهاية في الفقه، ص ٢٩٠.

(٣) د. سلوى العمر، الإمام الشهيد، ص ٣٩.

(٤) B. Lewis, *Les Assassins: Terrorisme et politique dans l'Islam*, op cit., (préface de M. Rodinson), (٤) pp 17-18.

أ - العلماء :

أمام تزايد الهجمات البيزنطية على بلاد الإسلام و"قعود الخلفاء عن الجهاد"، سجل لنا المؤرخون أسماء ثلثة من العلماء "المتشددين" اخترقوا صمت لحلافة وكشفوا نواياهم. ويأتي القفال الشاشي في رأس القائمة.

هو محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي «إمام عصره بما وراء النهر للشافعيين»، «وعنه انتشر فقه الشافعي بما وراء النهر». ولد سنة ٢٩١هـ وتوفي سنة ٣٦٥هـ في الشاش بخراسان^(١).

قاد القفال سنة ٣٥٢هـ المسماة بـ"عام التغير" جمعاً من المتطوعين وقصدوا الرّبيّ وقلوا لابن العميد: «نحن غداة وفقراء وأبناء سبيل فنحن أحقّ بالمال منكم»^(٢). وطلبوا جيشاً يخرج معهم. والقفال هو صاحب الميمية الشهيرة التي ردّ بها على قصيدة منسوبة إلى نقفور ملك الروم يعرّض فيها بالمسلمين ويتوعدهم بالزّحف على أرضهم وامتلاكها. ومن المرجّح أن تكون هذه القصيدة المنسوبة إلى نقفور من تأليف أحد المسلمين^(٣) ونحن لا نستبعد أن يكون القفال نفسه هو كاتبها لأن محتواها لا يمكن أن يصدر إلا عن شخص عارف بأوضاع المسلمين معرفة دقيقة، كما أن معانيها ولهجتها تنطوي على شعور واضح وجليّ بالمرارة والخيبة لما أصاب المسلمين من ضعف وتقهقر بالمقارنة مع الروم. ثم إننا لم نعثر فيها على أي مطعس موجه إلى الإسلام كدين بل كل المطاعن موجهة إلى المسلمين وخاصة الخليفة والعلماء والقضاة أي السلطة السياسية.

كل ذلك يجعلنا نرجّح نسبة هذه القصيدة إلى القفال نفسه لانسجام مضمونها مع مواقفه العملية المدينة لتخاذل السلطة السياسية وقعودها عن الجهاد.

* القصيدة :

قبل عرض محتوى القصيدة وكذلك الردّ (المعارضة)، نرى من الواجب التنبيه إلى أن خبر القصيدتين أورده كل من تاج الدّين السّبكي في طبقاته وابن كثير في البداية والنهاية، ولكن بشيء من الاختلاف، فالسّبكي يورد ثلاث قصائد، الأولى منسوبة إلى نقفور ملك لروم، والثانية هي ردّ القفال الشاشي، والثالثة هي ردّ كتيه ابن حزم الظاهري على القصيدة نفسها. أما ابن كثير فيورد قصيدتين فقط، الأولى منسوبة إلى نقفور، والثانية إلى ابن حزم.

(١) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص ١٧٦ وما بعدها.

(٢) ابن الأثير، الكامل، ٢٢٤/٨ - ٢٢٥.

(٣) جاء في البداية والنهاية، ج ١١، ص ٢٩٣ (طبعة دار المعرفة): «والمقصود أن هذا اللعين... كان قد أرسل قصيدة إلى الخليفة المطيع لله، نظمها له بعض كتّابه ممن كان قد خذله الله وأذّله، وختم على سمعه وقنه، وجعل على بصره غشاوة، وصرفه عن الإسلام وأصله».

كما أن عدد أبيات القصيدتين مختلف بين المصدرين. وقد لاحظنا منذ الوهلة الأولى التشابه الكبير بل الغريب بين قصيدتي القفال وابن حزم، وهو تشابه يغري بدراسة الموضوع^(١) ولذلك ستعامل مع الأمر وكأننا يإزاء قصيدتين فقط، واحدة منسوبة إلى ملك الروم والأخرى إلى القفال (مع الإشارة إلى مصدر كل بيت في الهامش)^(٢).

القصيدة "بيان" حذد فيه صاحبه بلهجة لا تخلو من حسرة وألم أسباب اندحار المسلمين وانهمزامهم أمام الروم، وكذلك مظاهر هذا الاندحار ونتاجه القريبة والبعيدة وهو في نفس الوقت إدانة لمن تسبب بهذا الوضع الذي آل إليه المسلمون.

بعد تحديد المرسل (مِنَ الْمَلِكِ الطُّهْرِ الْمَسِيحِيِّ) والمرسل إليه (إِلَى قَائِمِ الْمُلْكِ مِنْ آلِ هَاشِمٍ)، ينطلق القفال - على لسان تقفور - في تعداد الثغور التي 'فتحها' الروم: (من الطويل).

فَتَحْنَا ثُغُورَ الْأَرَمِينِيَّةِ كُلَّهَا بِفَتْحَانِ صِدْقِ كَلِيلِوْثِ الصُّرَاغِمِ
إِلَى كُلِّ ثَغْرِ بِاسْجَزِيرَةِ أَهْلِ إِلَى جُنْدٍ قُنُسِيرِيكُمْ وَالْعَوَاصِمِ
مَلْطِيَّةٍ مَعَ سِمِيسَاطٍ مِنْ بَعْدِ كَزْكَرٍ وَفِي الْبَحْرِ أَضْعَافُ الْفُتُوحِ التَّوَاخِمِ^(٣)
وَبِالْحَدِيثِ الْحَمْرَاءِ جَالَتْ عَسَاكِرِي وَكُنُومُ بَغْدٍ لِحَفَافِرِي لِلْمَقَالِمِ... إلخ

هذا التعداد الذي امتد على أزيد من خمسة عشر بيتاً صيغ بلهجة رثائية تكشف عن إحساس عميق بالألم والحزن:

وَمِلْنَا إِلَى أَرْيَاحِكُمْ وَخَرِيمِهَا مُدَوِّخَةٌ تَحْتَ لَعْنِاجِ السَّوَاهِمِ^(٤)
فَأَهْوَتْ أَعَالِيهَا وَبَذَلَتْ رَسْمَهَا مِنَ الْإِنْسِ وَحَشّاً بَغْدٍ بِيضِ نَوَاحِمِ
إِذَا صَاحَ فِيهَا الْبُومُ جَاوِبَةً لَصْدَى وَأَسْعَدَهُ فِي النُّوحِ نَوْحُ الْحَمَائِمِ^(٥)

(١) نقول ذلك رغم إصرار المصدرين على نفي أي استغراب بخصوص الموضوع. فالسبكي يقول: «وقد وقعت للفقير أبي محمد بن حزم الظاهري على جواب عن هذه القصيدة الملونة أجاد فيه وكأنه لم يبدعه جواب القفال». طبقات الشافعية، ج ٢، ص ١٨٤. أما ابن كثير فيقول: «ولم يبلغني عن أحد من أهل ذلك العصر أنه رد عليه جوابه... وقد اتخى للحواب عنها بعد ذلك أبو محمد بن حزم الظاهري»: البداية والنهاية، ح ١، ص ٢٩٣ (ط. دار المعرفة). لمزيد من التفاصيل راجع ملاحظات الأستاذ عبد المجيد الشرمي في: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص ٤٥٨، الهامش ١١٨.

(٢) وردت القصيدة وجوابها في طبقات السبكي، ج ٢، ص ١٨١ وما بعدها؛ وفي البداية والنهاية، ج ١١، ص ٢٩٣ وما بعدها.

(٣) ورد البيت في الطبقات بصيغة أخرى:

مَنْطَى مَعَ سِمِيسَاطٍ مِنْ بَعْدِ كَزْكَرٍ وَفِي الْبَحْرِ أَضْعَافُ الْفُتُوحِ الْقَوَاصِمِ
(٤) ورد البيت في الطبقات كما يلي:

وَمِلْنَا إِلَى أَرْيَاحِكُمْ وَخَرِيمِهَا بِمُفْجَزَةٍ تَحْتَ الْعَجَاجِ السَّوَالِمِ
(٥) ورد البيت في البداية والنهاية كما يلي:

وَيُنَبِّهُ الْقَفَالُ إِلَى أَنَّ ضِيَاعَ هَذِهِ الثَّغُورِ يَنْذِرُ بِالْكَارِثَةِ، وَهِيَ ضِيَاعُ الْمَزِيدِ مِنْ أَرْضِ الْمُسْلِمِينَ بِمَا فِي ذَلِكَ مَرْكَزَ الْخِلَافَةِ نَفْسُهُ:

أَلَا سَمِعُوا يَا أَهْلَ بَغْدَادَ وَبَلَدَكُمْ فَمَلِكُكُمْ مُسْتَضَعَفٌ غَيْرُ دَائِمٍ^(١)

بعد ذلك يَمُرُّ الْقَفَالُ إِلَى التفسير، تفسيرا أسباب الضعف الذي آلت إليه، لَأَمَّةٌ وَأَدَى إِلَى ضِيَاعِ الثَّغُورِ وَقَدْ حَصَرَ هَذِهِ الْأَسْبَابَ فِي:

(١) استبداد البويهيين بالسلطة دون الخليفة:

رَضِيئُكُمْ بِحُكْمِ الدَّيْلَمِيِّ وَرَفْضُهُ قَصْرُكُمْ غَيْباً لِلْعَبِيدِ الدُّيَالِمِ^(٢)

(٢) جور الخلفاء والأمراء:

مَلِكُنَا عَلَيْكُمْ حِينَ جَرَّ قُوَيْكُمْ وَعَامَلْتُمْ بِالْمُسْكَرَاتِ الْعَظِيمِ

(٣) فساد العلماء:

فَضَائِكُمْ بَاعُوا جَهَاراً قَضَاءَهُمْ كَبَّيْعَ ابْنِ يَحْقُوبَ يَبْخُسُ دَرَاهِمَ

[و] شَيْوُخُكُمْ بِالزُّورِ طَرّاً تَشَاهَدُوا وَبِالْبَزِّ وَالْبَرْطِيلِ فِي كُلِّ عَالَمٍ

(٤) الصراعات المذهبية:

تَنَافَوْثُمْ أَصْحَابَهُ [الرَّسُولَ] بَعْدَ مَوْتِهِ يَسَبُّ وَقَذِفُ وَتَبْهَاكِ الْمَحَارِمِ^(٣)

هذا الوضع المزعج له نتيجة واحدة: ضياع الإسلام:

سَأَفْتَحَ أَرْضَ الشَّرْقِ طَرّاً وَمَغْرِباً وَأَنْشُرُ دِينَ لَصْلِبٍ تُشَرُّ الْعَمَائِمِ

إذن ليس بعد الآن مجال للشك في أن القصيدة أبعد من أن تكون من تأليف تقفوز

ملك الروم، ولعل صاحبها الحقيقي أراد من خلال توسلته بالفخار أداة للرثاء وتشخيص الداء

استفزاز أولي الأمر، والضغط عليهم لدفعهم إلى القيام بالجهاد وحماية الإسلام والمسلمين

تماماً مثلما حاول القفال الضغط على الخلافة عندما قاد المتطوعين للقيام بالجهاد.

= إذا ضاح فيها اليوم جَاوَيْتُهُ الصَّدَى وَأَتْبَعُهُ فِي الرَّعِيقِ نَزَحَ الْحَمَامِ

(١) ورد البيت في البداية والنهاية كما يلي:

أَلَا سَمِعُوا يَا أَهْلَ بَغْدَادَ وَبَلَدَكُمْ فَمَلِكُكُمْ مُسْتَضَعَفٌ غَيْرُ دَائِمٍ

(٢) ورد البيت في الطبقات كما يلي:

رَضِيئُكُمْ بِأَنَّ الدَّيْلَمِيَّ خَلِيفَةً قَصْرُكُمْ غَيْباً لِلْعَبِيدِ الدُّيَالِمِ

(٣) هذا البيت غير مثبت في الطبقات. وقد علل السبكي ذلك بقوله: «ثم ذكر ثلاثة أبيات لم أستجز

حكايته» وهي:

فَجِئْسَى غَلاً قَوَّقَ السَّمَاوَاتِ عَرْشُهُ يَفْرُؤُ الَّذِي وَالْأَهْ يَوْمَ الشَّخَاصِمِ

وَصَاحِبُكُمْ بِالنَّزْبِ أَوْدَى بِهِ الشَّرَى فَصَارَ زَقَاتاً يَبِىرُ يَلِكُ الرُّمَانِمِ

* الرد:

ما نلاحظه في رد القفال على نقفور أنه تحاشى قدر الإمكان الخوض في مجريات الأمور التي ركزت عليها القصيدة المنسوبة إلى نقفور، وعمد إلى الانزياح عن الموضوع الرئيسي وذلك بإثارة مسائل كلامية وخاصة مسألة التثليث لدى التصاري.

وَلَيْسَ وَلِيًّا لِلْمَسِيحِ مُثَلَّثٌ فَيَرْجُوهُ نَقْفُورُ لِمَحْوِ الْمَائِمِ
وَعِيسَى رَسُولُ اللَّهِ مَزْلُودٌ مَرِيَمَ غَدَّتْهُ كَمَا قَدْ غَدَّتْ بِالْمَطَاعِمِ
وَأَنْتَ الَّذِي فَوْقَ السَّمَاوَاتِ عَرْشُهُ فَخَالِقُ عِيسَى وَهُوَ مُحْيِي الرِّمَائِمِ
وَمَا يُوسِفُ الثُّجَارَ بَغْلًا لَمَرِيَمَ كَمَا زَعَمُوا أَكْذِبَ بِهِ قَوْلَ زَاعِمِ

إنه بذلك يركز على ما يعتبره المسلمون دوماً نقطة ضعف الروم أي المجل الذي يوقر للمسلمين إحساسهم بالتفوق، فهم الموحدون والروم مشركون:

تَسْمَى بِطَهْرٍ وَهُوَ أَنْجَسُ مُشْرِكٍ مُدْتَسِّةٌ أَثْوَابُهُ بِالْمَرَاسِمِ

هذا الإحساس يبدو عملية تعويضية عن الواقع المعيش. إنه بحث عن "الإشباع النفسي". وقد دعم القفال هذا الإحساس باستعادة أمجاد الماضي البعيد حيث كان المسلمون "يوقعون بالروم الوقائع" و"يدوسونهم دوساً"، وكذلك الماضي القريب: ماضي سيف الدولة الحمداني:

جَزَى اللَّهُ سَيْفَ الدَّوْلَةِ بَاقِيًا وَأَكْرَمَهُ بِالْفَاضِلَاتِ الْكَرَائِمِ

وماضي منصور بن نوح:

وَالْبَسَ مَنُصُورٌ بَنَ نُوحٍ سَلَامَةً تَدُومُ لَهُ مَا عَاشَ أَدْوَمَ دَائِمِ
فَهَمَّا أَمِينَا الْإِسْلَامَ مِنْ كُلِّ هَاضِمٍ وَصَانَا بِنَاءَ الدِّينِ مِنْ كُلِّ هَازِمِ

هذه الأمجاد التليدة لم تبق لنقفور وجماعته سوى صفة واحدة: "بقايا الهزائم":

فَهَلْ سِرْتُمْ فِي أَرْضِنَا قَطُّ جُمُعَةً أَبَى اللَّهُ دَاكُمُ يَا بَقَايَا الْهَزَائِمِ^(١)

غير أن هذه اللهجة الفخرية التمجيدية المتعالية عن الأحداث لم تمنع القفال من

الاعتراف بمرارة الواقع، مفترأ ما حصل للمسلمين بأنه عقاب من الله:

وَقُلْتُمْ مَلَكْنَاكُمْ بِجَوْرِ قَضَائِكُمْ وَبَيَعِيهِمْ أَحْكَامَهُمْ بِالذَّرَاهِمِ
وَفِي ذَلِكَ إِفْرَازٌ بِصِحَّةِ دِينِنَا وَأَنَا طَلَمْنَا فَاثْبَلِينَا بِظَالِمِ

ويتمثل هذا الظلم إضافة إلى فساد العلماء من قضاة وشيوخ في:

وَلَمَّا تَنَارَعْنَا الْأُمُورَ تَخَادُلًا وَدَائَتْ لِأَهْلِ الْجَهْلِ ذَرَّةُ ظَالِمِ

(١) هذا البيت غير موجود في الطبقات.

وَقَدْ شَعَلَتْ فِينَا الْخِلَافَةُ فَتَنَةً
يَكْفُرُ أَيَادِيهِمْ وَجَحْدُ خُفُوفِهِمْ
لِعُبْدَانِهِمْ مَعَ تَرْكِهِمْ وَالذَّلَالِمْ
بِمَنْ رَفَعُوهُ مِنْ خَضِيصِ الْبَهَائِمِ
وَوُتِبَ لَصُورِ عِنْدَ عَقْلَةٍ نَائِمٍ^(١)

وأمام هذا الوضع الحالك لم يبق أمام القفال سوى الأمل في إحياء روح الجهاد من جديد:
وَإِنَّ تَكَّ بَغْدَادَ أَصِيبَتْ بِمُلْكِهَا
فَلِنَحْقِ أَنْصَارَ وَهَّ صَفْوَةً
وَصَرَّتْ عَبِيداً لِلْعَبِيدِ الدُّيَالِمْ
يَدُودُونَ عَنْهُ بِالسِّيُوفِ الصُّورِمْ

تبدو القصيدتان إذن متكاملتين: فالأولى، تشخيص للذاء الذي أقعد المسلمين عن الجهاد وسمح للروم بالتفوق، وإقرار صريح بمسؤولية الخلفاء وتوابعهم من العلماء في تردي الوضع على لغور مع الروم. أما الثانية (الرث) فهي محاولة للتخفيف من حدة "العاجعة" بالبحث عن مجالات أخرى للتفوق تعويضاً عن الهزيمة الميدانية.

الرجل الثاني من "المتشددين" هو الحنبلي أبو الوفاء بن عقيل. ولد ببغداد في محلة باب الطّاق بالجانب الشرقي على الضفة اليسرى من دجلة سنة ٤٣١ هـ وتوفي في بغداد سنة ٥١٣ هـ. كان أبو الوفاء شديد الحرص على أن يكف العوام عن القتال والتناحر والتعصب المذهبي وأن يوجهوا سلاحهم إلى العدو الخارجي أي الروم^(٢). من ذلك أنه «كان يجتمع بجميع العلماء من كل مذهب فربما لأمه بعض أصحابه فلا يلوي عليهم»^(٣). ويذكر المؤرخون أنه لما توفي أبو إسحاق الشيرازي إمام الشافعية في عصره غسله ابن عقيل وصلى عليه^(٤) كما أنه شهد ببراءة الكيا الهراسي المدرّس بالنظامية من تهمة الانتساب إلى الباطنية^(٥). ويذكر المؤرخون كذلك أنه لما وصل الهاربون من القدس عندما غزاها الصليبيون كان ابن عقيل من ضمن الفقهاء الذين خرجوا إلى لبلاد ليحرضوا الملوك على الجهاد^(٦). لكن ذلك كان ابن عقيل محل إجماع المسلمين في عصره ويشهد على ذلك ما ذكره المؤرخون عن وفاته:

«وحدثني بعض الأشيخ أنه لما احتضر ابن عقيل بكى النساء، فقال: قد وقفت خمسين سنة فدعوني أنهنأ بقلقه. توفي رضي الله عنه بكرة الجمعة ثاني عشر جمادى الأولى من هذه السنة، وصلى عليه في جامع لقصر والمنصور، وكان الجمع يفوق الإحصاء. قال

(١) هذه الأبيات الأربعة غير مثبتة في الطبقات.

(٢) ابن الجوزي، المتظم، ٤٨/٩ - ٤٩.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٦٧٧ (ط. دار المعرفة).

(٤) نفسه، ص ٥٩٧.

(٥) نفسه، ص ٦٤٦.

(٦) نفسه، ص ٦٣٩.

شيخنا ابن ناصر. حزرتهم بثلاثمائة ألف، ودفن في دكة لإمام أحمد وقبره ظاهر. فما كان في مذهبا أحد مثله^(١).

أما الرجل الثالث فهو قاضي دمشق أبو سعد الهروي (ت ٥١٩هـ) الذي «كان ذا مروءة غزيرة، وتقدم كثير في الدولة السلجوقية» كما يقول ابن الأثير. وهو الذي قاد لمستنفرين الهاربين من الجحافل الصليبية عندما اجتاحت بلاد الشام: «وورد المستنفران من الشام، في رمضان، إلى بغداد صحبة القاضي أبي سعد الهروي، فأوردوا في «ديوان كلاماً أبكى العيون، وأوجع القلوب، وقاموا بالجامع يوم الجمعة، فاستغاثوا، وكوا وأبكوا، وذكر ما دهم لمسلمين بذلك البلد الشريف المعظم من قتل الرجل، وسيي الحریم والأولاد، ونهب الأموال، فلشدة ما أصابهم أظفروا»^(٢). كل ذلك ليثبت بالحجة والدليل فظاعة الغزو الصليبي وبشاعة صمت أولي الأمر. وقد عثر الهروي عن ذلك بقصيدة أوردتها أكثر من مؤرخ (الطويل):

| | |
|---|---|
| مَزَجْنَا دِمَاءً بِالْذَمُوعِ السَّوَاجِمِ، | فَدُمَّ يَبْقَى مَثَا عَرْضَةً لِلْمَرَاخِمِ |
| وَشَرُّ سِلَاحِ الْمَرْءِ دَمْعٌ يُفِيضُهُ، | إِذَا الْحَرْبُ شُبَّتْ بَارِزًا بِالضُّوَرِمِ |
| فَإِيهَا، بَنِي الْإِسْلَامِ، إِنَّ وِرَاءَكُمْ | وَقَائِعَ يُلْحِقُنَّ الذُّرَى بِالْمَنَاسِمِ |
| أَتَهْوِيْمَةً فِي ظِلِّ أَمْنٍ وَغِبْطَةٍ، | وَعَبِيرٍ كُنُوزِ الْخَمِيلَةِ نَاعِمِ |
| وَكَيْفَ تَنَامُ الْعَيْنُ مَلءَ جَفُونِهَا، | عَلَى هَفَوَاتٍ أَبْقَظَتْ كُلَّ نَائِمِ |
| وِخْرَانِكُمْ بِالشَّامِ يُضْحِي مَقِيلُهُمْ | ظُهُورَ الْمَذَاكِي أَوْ بَطُونَ الْقَشَاعِمِ |
| تَسْوِمُهُمُ الرُّومُ الْهَوَانَ، وَأَنْتُمْ | تَجْرُونَ ذَيْلَ الْخَفْضِ فَعَلَ الْمُسَالِمِ |
| وَكَمْ مِنْ دِمَاءٍ قَدْ أُبِيحَتْ، وَمِنْ دُمَى | تَوَارَى حَيَاءُ حُسْنِهَا بِالْمَعَاصِمِ |
| يَحِيثُ السِّبُوفُ الْبَيْضُ مُخَمَّرَةُ الظُّلَى | وَسُمُرُ الْغَوَالِي دُمِيَاثُ الْلَهَادِمِ |
| وَبَيْنَ اخْتِلَاسِ الطُّغْنِ وَالضَّرْبِ وَقَنَّةٌ | تَطْلُ لَهَا الْوِلْدَانُ شَيْبَ الْقَوَادِمِ |
| وَتِلْكَ حُرُوبٌ مَنْ يَغِيبُ عَنْ غَمَارِهَا | لَيْسَلَمْ، بِقَرَعٍ بَعْدَهَا مَنْ نَادِمِ |
| سَلَلْنَ بِأَيْدِي الْمُشْرِكِينَ قَوَاضِيًا، | سَتَعْمَدُ مِنْهُمْ فِي الظُّلَى وَالْجَمَاجِمِ |
| يَكَاذُ لَهُنَّ الْمُسْتَحْجَنُ بِطَبِيبَةٍ | يُنَادِي بِأَعْلَى الصُّوْتِ يَا أَلْ هَاشِمِ |
| أَرَى أَمْتِي لَا يَشْرَعُونَ إِلَى الْعِدَى | رَمَاحَهُمْ، وَانْدِيْنُ وَاهِي الدَّعَائِمِ |

(١) المتنظم، ط١، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية،

١٩٩٢، ج ١٧، ص ١٨٢.

(٢) ابن الأثير، الكامل، ١١٧/١٠.

وَسَجْتِيُونَ النَّارَ خَوْفًا مِنَ الرَّدَى،
أَتَرْضَى صَنَائِدُ الْأَعَارِبِ بِالْأَذَى،
ومنها:

وَلَا يَحْسَبُونَ الْعَارَ ضَرْبَةً لَازِمٍ
وَيُغْضِي عَلَى ذَلِكَ كُمَاةُ الْأَعَاجِمِ

«فَلْيَنْهَهُمْ، إِذْ لَمْ يَذُودَا حِمِيَّةً
وَأَنْ زَهْدُوا فِي الْأَجْرِ، إِذْ حَمَسَ الرَّغَى،
لَنْ أَدْعَنْتَ تِلْكَ الْخَيَاشِيمَ لِلثَّرَى،
دَعَوْنَاكُمْ، وَالْحَرْبُ تَرْنُو مُلِحَّةً
تُرَاقِبُ فِينَا غَارَةَ عَرِيَّةً،
فَإِنْ أَنْتُمْ لَمْ تَغْضُبُوا بَعْدَ هَذِهِ،

عَنِ الدِّينِ، ضُثُوا غَيْرَةً بِالْمَحَارِمِ
فَهَلَّا أَتَوْهُ زَغِبَةً فِي الْغَنَائِمِ
فَلَا عَطَسُوا إِلَّا سَاجِدَعٍ وَاعِمِ
إِلَيْنَا، بِالْحَاطِ التَّسْوِرِ الْقَشَائِمِ
تُطْبِلُ عَلَيْهَا الرُّومُ عَصَّ الْأَبَاهِمِ
رَمِينَا إِلَى أَعْدَائِنَا بِالْحَرَائِمِ»^(١)

وقال شاعر آخر بنفس المنسبة (من الوافر):

«أَحَلَّ لِكُفْرٍ بِالْإِسْلَامِ ضَيْمًا
فَحَقَّ ضَائِعٌ وَحَسَى مُبَاحٌ
وَكَمْ مِنْ مُسْلِمٍ أَمْسَى سَلِيبًا
وَكَمْ مِنْ مَسْجِدٍ جَعَلُوهُ ذَبْرًا
دَمُ الْجَنْزِيرِ فِيهِ لَهُمْ خَلُوقٌ
أُمُورٌ لَوْ تَأَمَّلَهُنَّ طَمَعٌ
أَتَسْنَبِي الْمُسْلِمَاتُ بِكُلِّ تُغَيْرِ
أَمَّا اللَّهُ وَالْإِسْلَامُ حَقٌّ
نَقْلٌ لِلذَّوِي الْبَصَائِرِ حَيْثُ كَانُوا

يَطُولُ عَلَيْهِ لِلذِّينِ التَّحْيِبِ
وَسَيْفٌ قَاطِعٌ وَدَمٌ صَبِيبٌ
وَمُسْلِمَةٌ لَهَا حَرَمٌ سَلِيبٌ
عَلَى مَخْرَابِهِ نُصِبَ الصَّلِيبُ
وَتَخْرِيقُ الْمَصَاحِفِ فِيهِ طَبِيبٌ
لَطْفٌ فِي عَوَارِضِهِ الْمَشِيبُ
وَعِيشُ الْمُسْلِمِينَ إِذَا يَطِيبُ
يُذَاقُ عَنْهُ شُبَّانٌ وَشَيْبُ
أَجِيبُوا اللَّهَ وَيَحْكُمُ أَجِيبُوا»^(٢)

ب - الْعَوَام:

وبالإضافة إلى هذه الأصوات النشطة القليلة التي كانت تهدف، في ما تهدف إليه، إلى الضغط على السلطات الرسمية لدفعها إلى التحرك والقيام بالجهاد، شكّل العامة طيلة

(١) القصيدة أورددها كمن ابن الأثير وابن الجوزي وابن تغري بردي. وقد اعتمدا "قصيدة" ابن الأثير بمرورها مكتملة مقارنة مع البقية. ومع أن ابن الأثير وابن الجوزي ينسبانها إلى الشاعر أبي المظفر الأيوودي، فإننا نذهب مع صاحب النجوم الزاهرة إلى أنه من تأليف الهروي نفسه (ج ٥، ص ١٥١). وقد راجعنا ديوان الأيوودي ولم نعث عليها. ثم إن أعراض الديوان بعيدة كل البعد عن موضوع الجهاد رغم أن الأيوودي قال مدائح كثيرة في المستظهر بالله. ونصيف إلى ذلك أن ناشر الديوان ألح على أنه أطلق على «نسخ خطية معتبرة» [أكثر من خمس نسخ] (ص ٥٥٧).

(٢) النجوم الزاهرة، ج ٥، ص ١٥١ - ١٥٢.

لقرنين الرابع والخامس للهجرة ضغطاً مُستمراً على السلطات الرسمية للغرض نفسه. بدأت هذه الفئات أو قسم منها على الأقل (المُبارون) تلفت أنظار المؤرخين منذ فتنة لأمين والمأمون، فبدأت هذه الفتنة لعب العبادون دوراً كبيراً في الدفاع عن بغداد ورتبها بقصائد كثيرة "صادقة"^(١). كما لعبوا دوراً كبيراً أثناء حرب المستعين والمعتز (٢٤٨هـ - ٢٥٥هـ) حتى إذا ما وصلنا إلى القرن الرابع الهجري ونتيجة لزيادة نسبة التباين الاجتماعي وسوء الوضع المعيشي وانتشار الفوضى السياسية رأينا هذه الفئات، وقد امتزجت لديها الفتنة بالشرطة والعيرة والبطونية، نشطة في العواصم الكبرى (بغداد - دمشق - لقاهرة)، مستحثة حضورها في كل الأحداث والمناسبات لثدينية والسياسية تشر "الفوضى" و"تخيف السبل" كما يقول المؤرخون.

هؤلاء اللصوص والشرطة والعبادون وأشباههم من المعدمين والفقراء والجيايع والعاطلين عن العمل الذين طحهم الفقر تجمع بينهم ثلاثة أمور:

(١) الانتماء إلى دائرة اجتماعية منوذة طبقياً واجتماعياً من الفئات الاجتماعية الأعلى: فهم كما يقول عنهم الخوارزمي: «فقراء لا يملكون إلا أن يتفرجوا ويتعجبوا من تصاريف الدهر في العباد. وكل منهم خفيف الظهر من كل حق منقك الرقة من كل رق لا يلزمه أداء الزكاة ولا تتوجه عليه عوائل الثائبات ولا يصمغ فيه الأهل والجيران ولا يخشى كبسات اللصوص والشرطة ولا يغتم لأهل ولا مال ولا دار ولا عقار»^(٢). ولأجل ذلك خضعتهم المؤرخون الرسميون بنعوت تحقيرية (لصوص - زعاع - عامة - غوغاء...)، ولأجل ذلك أيضاً كان مآربهم الأساسي ممتلكات التجار، الكبار والموظفين الرسميين.

(٢) البطولة خارج لقانون إذ رغم الحضور القوي لهذه الفئات ورغم الأدوار التاريخية لخطيرة التي لعبتها، فإن السلطات الرسمية لم تكن ترى فيها سوى طوائف خارجة عن لقانون. ورأى فيها مؤرخو هذه السلطات انتفاضات غوغائية يقودها السفلة ضد الأرستقراطية والشرعية. هذا رغم أن هذه الفئات قد عبرت في عديد المناسبات عن وعيها العميق بالأزمة السياسية التي كانت تعيشها الخلافة، من ذلك وعيها بخطورة قعود الخلفاء عن الجهاد وتضييعهم الدين والسنة. وقد ظهر ذلك جلياً في مناسبات عديدة، فعندما غزا الروم نصيبين سنة ٣٦٢هـ وورد المستنفرون إلى بغداد هدد العامة السلطات الرسمية بأن تقوم للجهاد وإلا فلا طاعة^(٣). وعندما أراد الأمير البويهى بختيار تهديتهم بأن دعا إلى الجهاد «خرج من العوام عدد الرمل» كما يقول ابن الجوزي^(٤). وعندما قُتل باذ الكردي في

(١) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ٥٩/٧ - ٦٠.

(٢) رسائل أبي بكر الخوارزمي، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٠، ص ١١٣.

(٣) الإمتاع والمؤانسة، ١٥٣/٣.

(٤) المتظم، ٦٠/٧.

إحدى المعارك وحمل رأسه إلى بني حمدان وصلت جثته على دار الإمامة «ثار العامة وقالوا: رجل غاز ولا يحلّ فعل هذا به وظهر منهم محبة كبيرة له وأنزلوه وصلّوا عليه ودفنوه»^(١). وحتى عمليات الحرق والنهب والقتل والمصوصية التي ميّزت نشاط قسم كبير من هذه الفئات، فإنها لا تفصل عن الوعي بخطورة قعود الخلفاء عن الجهاد، ويصدق ذلك بالخصوص على ظاهرة الفتيان المرابطين الذين كانوا يتطوعون بالثغور لنشر الإسلام والدفاع عنه، ولكنهم لما فجعوا بالتخاذل السياسي للخلفاء وما وصلوا إليه من عبث وهوان، ولما بلغتهم أنباء الفتن الداخلية المدمرة والصراع الغبي على السلطة وتهاون الخلفاء في حمل راية الجهاد وانصرافهم إلى القصف والعزف، لما رأوا كل ذلك انصرفوا عن الثغور بعضهم زهد في الدين وانغمس في تيار صوفي متقشف، والبعض الآخر رأى أن الجهد الداخلي ضد السلطة السياسية هو ميدان القتال الأول^(٢)، فطاقة القتال والعنف التي كانت موجهة إلى العدو الخارجي وُجّهت إلى العدو الداخلي. ولذلك فإن هذه الفئات عندما تقطع الطرق وتخيف السبل وتقوم بجبية الأسواق واستخلاص الضرائب لفائدتها إنما هي تأخذ حَقّها في الزكاة، كما يقول الجاحظ^(٣)، أو حَقّها في أموال الفقراء وأبناء السبيل، كما قال أصحاب الفقائل الشاشي.

(٣) تعاطف العامة معها: رغم أن هذه الفئات تمكّنت في ظل غيبوبة الخلافة من أن تتقوى على الدولة وتمتلك بغداد حتى إنها طالبت بالخطبة لرئيسها البرجمي العيار الذي كان سيد المدينة طوال سنوات ٤٢٣هـ - ٤٢٤هـ - ٤٢٥هـ - ٤٢٦هـ^(٤)، وحتى إن الدولة كانت تستعين بها لإخماد الفتن^(٥)، رغم هذا النفوذ فإن موقف التاريخ من هذه الفئات كان عابراً. ويبقى الأدب أكثر موضوعية في وصفها والكشف عن رؤاها، ولعل النموذج الأدبي الأكثر صدقاً في الكشف عن "حقيقتها" هو السّير والملاحم الشعبية^(٦). فقد حظيت هذه الجماعات بتعاطف العامة وقد أثر عنها حكايات وقصص وأخبار ونوادر ويطولات يرددها الخاصة والعامة جميعاً ويتناقلونها جيلاً وراء جيل. فالشطار والعيارون لم يفرضوا وجودهم

(١) الكامل، ٢٩/٩.

(٢) محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعيارين، ص ١٤٦.

(٣) القاضي التنوخي، الفرج بعد الشدة، ط ١، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، ١٩٥٥، ٣٣٠/٢ - ٣٣١.

(٤) الكامل، ١٨٣/٩.

(٥) نذكر على سبيل المثال ما حدث سنة ٤٤٤هـ إذ استجبت اخلافة بعلي ابريق لإخماد فتنة قامت

للكامل، ٢٤٦/٩ - ٢٤٧.

(٦) أهم هذه السّير: سيرة هترة بن شداد، وسيرة الأميرة ذات الهمة، وسيرة علي الزبيق، وسيرة الظاهر بيبرس. لعزید من لتفاصيل النظر ذروق خورشيد، أضواء على السّير الشعبية، بيروت، منشورات اقرأ، د.ت.

في الواقع التاريخي فحسب بل فرضوا وجودهم أيضاً في غالب الملاحم والسير الشعبية وهي في ذلك «تخضع لما تخضع له الرواية الشفوية من حيث إشار، مبالغة والتضخيم وهو أمر لا يخلو من دلالة من حيث لقاء الحلم بالحقيقة والواقع التاريخي بالخيال الأدبي»^(١).
تكمّن قيمة هذه السير والملاحم في أنها تعكس في الواقع رؤية العامة للتاريخ وتمثلها له، وهي رؤية تختلف عن الرؤية الرسمية (رؤية الدولة). ومن أهم سمات هذه الرؤية الشعبية للتاريخ التناقض التاريخي، ذلك أن الذي يعني المبدع الشعبي هو التجربة التاريخية والمغزى المستفاد منها، ومن ثم كان الزمان والمكان بمعناهما التاريخي والجغرافي متلاشين، ومن ثم أيضاً كان الجمع بين المتناقضات. فإذا كان المؤرخون يقفون بحياة أبي محمد البطال (أحد أبطال سيرة الأميرة ذات الهمة) إلى حدود سنة ١٢١ هـ (تاريخ وفاته)^(٢)، فإن السيرة الشعبية مدّت في حياته إلى عهد لمتوكل (ت ٢٣٢ هـ). وإذا كان التاريخ الرسمي يقرّر أن الأتراك لم يوقفوا الزحف الرومي ولم يعملوا بشريعة الإسلام، فإن السيرة الشعبية تقرر أنهم «قاتلوا الروم وكسروهم وهججهم وعملوا بشريعة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام»^(٣). وإذا كان ابن الأثير لا يرى في علي الزبيقي سوى لص وعيّر، فإن السيرة تقول إنه «لما مات حزنت عليه الرعية حزناً شديداً ورثه لخليفة رثاء حاراً ونعى فيه ركناً من أركان الإسلام»^(٤). وإذا كان التاريخ قد قرر أن مسلمة بن عبد الملك قد عاد من القسطنطينية من دون أن يتمكن من دخولها، فإن السيرة الشعبية تجعله يفتح المدينة ويدخلها^(٥)، بل ويتزوج الملكة (ألوف) بعد أن أسلمت وأصبحت في خدمة الإسلام وقصيته^(٦).

ورغم هذه النظرة المتعالية للتاريخ، فإن السيرة الشعبية ترتبط بالتاريخ ليس فقط من حيث إن جلّ أبطال هذه السير هم شخصيات تاريخية [أبو محمد البطال ذكر في حوادث سنة ١٢١ هـ على أنه كان أحد الأبطال الشجعان وله حروب ومواقف]^(٧)، ودليلاً «محتالة» (سيرة علي الزبيقي) ذاع صيتها في القرن الثالث الهجري، وعلي الزبيقي تزعم فتنة العبارين سنة ٤٤٤ هـ وأحمد الذئف (سيرة علي الزبيقي) ذكر في حوادث سنة ٨٩١ هـ، بل وأساساً

(١) محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعتارين، ص ٢٨١.

(٢) ذكر الذهبي في العبر (١٥٤/١) أن وفاة أبي محمد البطال كانت سنة ١٢١ هـ، في حين يجعل ابن الأثير وفاته سنة ١٢٢ هـ (الكامل، ١١٦/٥).

(٣) سيرة الأميرة ذات الهمة، تأليف صالح الجعفري وآخرين، المكتبة الحسينية المصرية، ط ١، ١٩٠٩، ج ٧، ص ١٠٨.

(٤) علي شادي، سيرة علي الزبيقي، ص ٤١٧. نقلاً عن حكايات الشطار والعتارين، ص ٣٤٢.

(٥) فاروق خورشيد، أضواء على السير الشعبية، ص ٦٣.

(٦) نفسه، ن. ص.

(٧) الذهبي، العبر، ١٥٤/١.

لأنها أثارت بطريقتها الخاصة مسائل ومشاكل تاريخية ومنها مسألة الجهاد؛ وقد بدت واضحة كل الوضوح في سيرة الأميرة ذات الهمة المسماة أيضاً سيرة المجاهدين، إذ «جمعت أخبار العرب وحروبهم وأخبار ملك مصر والشام وبغداد وغيرها من بلاد الإسلام وبلاد الإفرنج وفيها من الفتوحات ما يبهر العقول»^(١).

هذه السيرة - وككل إنتاج أدبي شعبي - من الصعب أن نحدد الزمن الذي نشأت فيه، «لأن عملية الرواية كفيلة بأن تنقل النتائج الأدبية من مكان إلى آخر وتتطور به عبر الأجيال»^(٢). ورغم ذلك يمكننا استناداً إلى دراسة الدكتورة نبيلة إبراهيم أن نقول بأن هذه السيرة كانت تُروى طيلة القرنين الرابع والخامس للهجرة، فقد ذكرت أن هذه السيرة ظلت تروى بعد عصر الوائلي (تاريخ نهاية أحداث السيرة) قروناً: «فقد حكى السموان بن يحيى المغربي اليهودي الذي اعتنق الإسلام عام ٥٥٨ هـ في مذكراته أنه كان يستمع إلى رواية سيرة الأميرة ذات الهمة»^(٣).

توخر هذه السيرة بكثير من قصص الشطار والعيارين الذين كانوا يخرجون للغزو والجهاد مع جند الثغور منذ القرن الثاني للهجرة ويقيمون هناك. أشهر هؤلاء الشطار والعيارين أبو محمد البطال وتقدمه السيرة على أنه «العيار المحتال المختبئ في جفون الرحال وفي ثياب ربات الحجال»^(٤). وقد بلغ من حيله حداً جعل الأمهات الروميات يُخفن أولادهن إذا يكوا بذكر اسمه. . . والأميرة ذات الهمة وقد كانت كما تقول السيرة «آفة على الروم»^(٥). أما الأمير عبد الوهاب «ترس قبر النبي أحمد وناصر شريعة محمد»، فهو كما تقول السيرة «حامي حوزة الدين وعضد الخلفاء الراشدين وقمع الكفرة الملحدين»^(٦).

ولما كان هؤلاء الأبطال مسلمين مجاهدين فإنهم كانوا دوماً في شوق إلى الحرب والكفاح «غيرة منهم على شرع سيدنا محمد وغيظاً منهم على عبدة النيران». ولطالما تمكنوا من إيقاف الهجمات الرومية على الثغور وإبطال حيل شطار الروم وعيريههم وعلى رأسهم «شومدرس المحتال وزوجته ذات الدواهي»، بل إنهم أنجزوا من الفتوحات ما كانت تعجز عنه جيوش الخلفاء (فتح القسطنطينية). والسيرة حريصة كل الحرص على أن تؤكد أنهم لا يثبتون ولا ينتصرون إلا عندما يعجز الخلفاء عن الجهاد أو عندما يكونون ضحية «ملاعيب»

(١) هنا هو لعنوان الكامل للسيرة.

(٢) د نبيلة إبراهيم، سيرة الأميرة ذات الهمة، ص ٥٨.

(٣) نفسه، ص ٦٠.

(٤) سيرة الأميرة ذات الهمة، ٥٧/٣١.

(٥) نفسه، ٣١/٦٧.

(٦) نفسه، ١٢/١١.

شطار الروم وعياريهم^(١).

وحدير بالذكر أن أبطال السيرة لم يواجهوا فقط الغزاة من الروم بل إنهم كانوا بالمرصاد للخلفاء كلما حادوا عن لطريق لقويم وتناسوا واجباتهم في الدفاع عن المسلمين. وما أكثر المعارك التي خاضوها ضد جند لحليفة وأعوانه لهذا السبب. وما أكثر المناسبات التي كشفوا فيها تخاذل الخلفاء وغدرهم بهم خوفاً على مراكزهم وسلطتهم^(٢). ورغم ذلك ورغم أنه ما صفا لهم مع الخلفاء عيش يوماً واحداً كما يقول البطال، ورغم ظلم الخلفاء لرعتهم وتبسطهم في العيش إلى حد ارتكاب المعاصي أحياناً، فإنهم لم يفكروا قط في "اغتصاب" الخلافة بل إنهم كانوا يقفون بشدة أمام كل من تخول له نفسه من المتمردين الاستيلاء على الخلافة^(٣). وهم يبرزون ذلك بأن «الخلافة ليست باليد القوية لأنه - أي الخليفة. ورثها عن محمد المصطفى»^(٤). ولذلك فإن أقصى غاياتهم هي خدمة الخلفاء بعد أن يجبروهم على تطبيق "شرع محمد"، وتطهير قصورهم من كل المنافقين والمحتالين. وقد ورد في السيرة أن فاتك بن مهلهل (أحد شخصيات السيرة) فارس مغوار وعيه الوحيد أنه «لم يخدم أحداً من الخلفاء ولا دخل تحت طاعتهم»^(٥). ولحل هذا التعريف يكشف عن مكانة الحليفة لدى هذه الفئات، فهم متمسكون به لأنه رمز وحدة الإسلام والمسلمين (نذكر هنا أن أبطال السيرة - عدا البطال - وقفوا كلهم إلى جانب الأمين في حربه ضد المأمون لأنه الحليفة الشرعي)^(٦). ولأنهم - كما هو الشأن لدى العلماء - مسكونون بهاجس الفتنة والانقسام: جاء في السيرة: «وكانت (الأميرة ذات الهمة) قد سمعت بخروج ملك الروم ميخائيل وعلمت أنه ما ينزل إلا على منطية فقالت: الحمد لله وبه لمستعان ولعل الله تعالى يميّني تحت حوافر خيل المجاهدين ولا يبليني بقتل المسلمين عند انقضاء أجلي والأعمار وأخسر ما ربحته طول حياتي»^(٧).

هكذا تقدم السيرة هؤلاء "العوام" على أنهم الحماة الحقيقيون للإسلام وأنهم كانوا ضمن "القوة الموازية" التي كانت تدفع الدولة نحو الجهاد في الوقت الذي كانت فيه هذه الأخيرة تنزع نحو الراحة ونحو إقامة علاقات سلمية مع الكفار. ولذلك فإن نهاية هؤلاء الأبطال هي نهاية تفوق الإسلام وغلبة المسلمين. وهذه "عذبة" ابنة البطال تعتبر عن ذلك

(١) نفسه، ٤/٤٧ - ٥ - ١٣/١١ و ٥/٤٣.

(٢) نفسه، ١٨/٤١.

(٣) نفسه، ١٣/١١ و ٦/١١ و ٧/٣١ و ٨.

(٤) سيرة الأميرة ذات الهممة، فلاً عن محمد رجب النجار: حكايات الشطار والمجاري، ص ٢٩٩.

(٥) سيرة الأميرة ذات الهممة، ٢٧/٤١.

(٦) نفسه، ٧/٣١ وما بعدها.

(٧) نفسه، ٤٦/٦٩.

عندما قالت ترثي أباهما: (الطويل)

وَقُولُوا لِرُفَسَائِ الصَّوَامِعِ فَتَحُوا صَوَامِعَكُمْ وَأَسْغُوا إِلَى كُلِّ مَطْلَبٍ
فَقَدْ مَاتَ مَنْ كُنْشِمَ تَحَاوَرُوا [كذا] جَنَاحَهُ وَمَنْ يَحْيِي الْحَرْبَ عَنْ عِزَّةِ النَّبِيِّ^(١)

ولذلك أيضاً وبالضرورة - حسب منطق لسيرة توقف الجهاد وأخلد الخلفاء إلى الراحة بنهاية أبطال السيرة «وخرجت الروم وملكت أنكورية إلى ملطية»^(٢).

ومثلما وظفت الأحلام في مقاومة "البدع والزوافض"، فإنها وظفت كذلك في مقاومة منطلق الدولة الداعي إلى التخلي عن جهاد الروم. ذكر ابن العديم أيام حصار حلب أن «الدمستق رأى في نومه لمسيح»^(٣) وهو يقول له مهدداً: لا تحاول أخذ هذه المدينة وفيها ذلك الساجد على الترس، وأشار إلى موضعه في البرج الذي بين باب قنشرين وبرج الغنم في المسجد المعروف بمشهد النور فلما أصبح منك الروم سأل عنه فوجده ابن أبي نمير عبد الرزاق العابد الحلبي وكان ذلك سبباً لرحيله عن حلب»^(٤). وهذا العابد نفسه لما بات على سور المدينة «رأى في منامه علياً عليه السلام»^(٥) راكباً ولباسه أخضر وبيده رمح وهو يقول له رفع رأسك يا شيخ فقد قضيت حاجتك، فانتبه بقوله فحكى للباس ذلك فتباشروا به»^(٦). وذكر ابن خلكان أن الخطيب ابن نباتة (خطيب سيف الدولة وصاحب الخطب الجهادية) قال: «لما عملت خطبة الممام وخطبت بها يوم الجمعة رأيت ليلة السبت في منامي كأنني بظاهر ميفارقين عند الجبانة فقلت: ما هذا الجمع؟ فقال لي قائل: هذا النبي ﷺ ومعه أصحابه، فقصدت إليه لأسلم عليه، فدما دنوت منه التفت فرأيتي فقال: مرحباً يا خطيب الخطباء، كيف تقول؟ وأوماً إلى القصور؛ قلت: لا يخبرون بما إليه ألوا، ولو قدروا على المقال لقالوا، قد شربوا من الموت كأساً مرة، ولم يفقدوا من أعمالهم ذرة، وآلى عليهم الذم آلية برة، أن لا يجعل لهم إلى دار الدنيا كرة، كأنهم لم يكونوا للعيون قرة، ولم يعلوا في الأحياء مرة، أسكنهم والله الذي أنطقهم، وأبادهم الذي خلقهم، وسيجدهم كما أخلقهم، ويجمعهم كما فرقهم يوم يعيد الله العالمين خلقاً جديداً، ويجعل الظالمين لنار جهنم وقوداً، يوم تكونون شهداء على الناس ويكون رسول عليكم شهيداً - وأومات عند قولِي «تكونون شهداء على الناس» إلى لصحبة ويقولِي «شهيداً» إلى

(١) نفسه، ١٠/٦٩.

(٢) نفسه، ١٠٧/٧٠ - ١٠٨.

(٣) حول دلالة ظهور المسيح في أحلام انظر: عبد الغني النابلسي: تعطير الأنام في تمثيل المنام، ٧٦/٢.

(٤) زبدة الحلب، ١٧٦/١.

(٥) حول دلالة ظهور علي بن أبي طالب في الأحلام انظر: النابلسي، تعطير الأنام، ٧٧/٢.

(٦) ابن العديم، زبدة الحلب، ٢٤٣/١.

الرسول ﷺ - «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّخَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا طَعِيدًا»^(١)، فقال لي: أحسنت، أدن، فدنوت منه ﷺ فأخذ وجهي وقبله ثم تفل في قي وقال: وفقت الله، قال: فانتبهت من النوم وبني من السرور ما يجلب عن الوصف فأخبرت أهلي بما رأيت»^(٢).

«وقال الوزير أبو القاسم بن المغربي: رأيت الخطيب بن تباتة في المنام بعد موته فقلت له: ما فعل الله بك، فقال دفع لي ورقة فيه سطران بالأحمر وهما (من السريع):
قَدْ كُنَّا أَمْرًا لَكَ مِنْ قَبْلِ ذَا وَالْيَوْمَ أَضْحَى لَكَ أَمْنًا
وَالصَّفْحُ لَا يَحْسُنُ عَنْ مُخَيَّنٍ وَإِنَّمَا يَحْسُنُ عَنْ جَانٍ»^(٣).

إن أهمية هذه الأحلام تكمن في كونها طريقة لمجابهة الواقع (تخاذل الدولة وللرد على العجز والفشل والقلق وللتعبير عن المكوت والمرجو (النصر الذي تمثله شخصية علي بن أبي طالب)، فهي بتسجيلها لحوادث إيجابية (رحيل الذمستق عن حلب والبشرة بالنصر) إنما تظهر بطريقة غير مباشرة ما لم يتحقق فعلاً في الواقع وما كانت تطمح إليه الجماعة.

والأحلام شأنها شأن السير الشعبية تكشف عن تصور "العامة" للتاريخ، فالتاريخ في عرفها ليس هو التاريخ كما حصل فعلاً (تاريخ الدولة) ولكنه التاريخ كما كان يجب أن يكون وكما يجب أن يكون، تاريخ لا مكان فيه للتخاذل والجبن والتفريط في أرامر الدين ونواهي، تاريخ لا مكان فيه للهزيمة، تاريخ لا يصنعه الخلفاء ورجال الدولة ولكن يصنعه «المجاهدون وأبطال الموحدين». إنه التاريخ كما تمتأه الخيال الشعبي ولكن مجريات الأحداث أفضت به إلى أن يتحول إلى حلم يديون من خلاله تخاذل الخلفاء وأولي الأمر»^(٤).

تتشرك هذه القصائد والسير الشعبية وكذلك الرؤى والأحلام في تأكيدها على تخاذل المسلمين وخصوصاً «أهل الدولة» في مواجهة الغزو البيزنطي - الإفرنجي، كما تشترك في

(١) آل عمران، ٣٠/٣.

(٢) ابن خلكن، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٥١، ٣٣١/٢ - ٣٣٢.

(٣) نفسه، ٣٣٢/٢ - ٣٣٣.

(٤) حول ظهرة الأحلام باعتبارها شكلاً من أشكال المقاومة انظر: فهمي جدعان، المحنة، ص ٣٤٥ وما بعدها، وانظر كذلك: مجموعة من الدراسات حول الأحلام نشرت ضمن كتاب: *Le rêve et les sociétés humaines*, sous la direction: de Roger Caillois et G.E. Von Grunnebaum, op cit
نظر التحليل النفسي انظر: علي زيمور - الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: القطاع اللاوحي في الذات العربية، بيروت، دار لطيلة، ط ١، ١٩٧٧.

لهجة الندب والشكوى والحسرة (المقابلة بين الأمس واليوم). وتشترك أيضاً في وضوح الطريق لديها: «إن الطرق إلى الله واضحة. ولكن طريق الجهاد أقصرها. وإن فروض الكتاب لازمة ولكن فرض قتال ذوي الإلحاد أوكدها»^(١).

على أن أهم ما تشترك فيه هذه القصائد والسير والملاحم والأحلام والمواعظ أمر يمكن أن نعتبر عنه في شكل سؤال: لماذا عبّرت هذه "القوى الموزية" عن مواقفها شعراً وسيراً وملاحم وأحلاماً؟

«النص الشعري متفاعل مع احصارة إلى حدّ أنه إذا استنطق نطق بما لا ينطق به النص الحضاري لأن الذات تتفاعل فيه مع الظاهرة بصورة تصل إلى المجتمع وصولاً قوياً نابعاً من عمق تمثّل الشاعر لمشاغله مجتمعه»^(٢). نضيف إلى ذلك أنه في مقابل صمت الشعر الرسمي - كما يتّبع ذلك في المدخل - نطق شعر شعبي (الشعر الموزي!) ممثلاً في شعر الفقهاء الذي كان تعبيراً شعبياً عن عواطف المسلمين أثناء تلك لحروب، وكان بالتالي أقرب في أسلوبه إلى عامة الشعب.

أما السّير الشعبية فهي رد على تحديات العصر. فالطبقات الشعبية، وبسبب عجزها عن التصدي لعدو بالشكل الذي تريده، عبّرت في سيرها الشعبية عن أحاسيسها ومشاعرها، فظلت تردّد هذه السّير كي تعمل على تحويل تلك التطلعات إلى "عادات مؤثرة"^(٣). ويمكننا - كما تقول د. نبيلة إبراهيم^(٤) - أن نتصور مكان بغداد أو دمشق أو الثغور... وهم يجتمعون إلى بعضهم بعضاً للاستماع إلى حكايات البطولة كما جسدها أسلافهم (لبطل - سيف الدولة - منصور بن نوح...)، وبذلك يبرهنون على أن البطل المنقذ قد يظهر يوماً ما ما دام قد ظهر في السابق.

والخلاصة أن الخيال (شعر - أحلام - رؤى - قصص شعبي...) له علاقة بمآسي التجربة التاريخية للأمة^(٥). وقد أجمع الدارسون على أن الآداب الشعبية تزدهر إبان مراحل الأقوال الحضاري^(٦).

(١) ديوان خطب ابن نباتة، ص ٢٢٩.

(٢) مبروك المتاعي، الشعر والمآل، تونس، منشورات كلية الآداب بمنوبة، ١٩٩٨، سلسلة الآداب، مجلد XXX، ص ١٢.

(٣) د. طلال حرب، بنية السيرة الشعبية، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩، ص ٣٧٨.

(٤) سيرة الأميرة ذات الهمة، ص ٢٥٤.

(٥) عبد الله المروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣، ص ١٩٣؛ وانظر كذلك ملاحظات محمد رجب النجار عن الكناية لتاريخية لدى ابن الأثير إذ ينعتها بـ «بكائية كبرى شيع بها ورنه هذه الحضارة»: حكايات الشطّار، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٦) انظر: حكايات الشطّار، ص ٤١٩؛ بنية السيرة الشعبية، ص ١٧ وما بعدها.

IV - الجهاد والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية

إن جدلية الديني والسياسي لا تكشف فقط عن مرحلة من مراحل تطوّر مفهوم الجهاد في الإسلام (من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة)، وإنما تكشف أيضاً عن تناقض مصالح الفئات المكونة للمجتمع العباسي خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة، ذلك أنه «عندما يشتدّ التناقض بين مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية، فإن ذلك كثيراً ما يظهر في العلاقات الاجتماعية كما يظهر بشكل جليّ في منظومة الأفكار»^(١). وعلى هذا الأساس، فإن الصراع بين الدّاعين إلى التمسك بالدولة وتثبيت أسسها حتى وإن أدى ذلك إلى التخلّي عن الجهاد والمُتشدّدين الرافضين لأي تنازل عما أمر به الشرع ليس إلا أحد إفرازات التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها الخلافة العباسية طيلة الفترة المذكورة.

إن الانهيار السياسي الذي كشفنا عن بعض ملامحه وتجليّاته وخلفيّاته ونتائجه كان مصحوباً بانهيار اقتصادي واجتماعي، فقد أدّى التغلب البويهي ثم السلجوقي إلى تطورات وتبدلات اقتصادية واجتماعية هامة لعل أهمّها اتخاذ الإقطاع صفة عسكرية لأول مرة في تاريخ الإسلام. وكان من نتائجه إهمال نظام الرّيّ وخرابه وبالتالي تدهور الزراعة وتردّي الريف وتفاقم هجرة الفلاحين إلى المدن. ورافق ذلك خواء بيت المال نتيجة تقلّص المصادر المالية العادية، وشيخة تلاعب قوّاد الجيش - خاصة في فترة إمرة الأمراء - والوزراء بأموال الخلافة واستئثارهم بها وشغب الجند المتواصل للحصول على الرّواتب والهبات ونتيجة كذلك لبذخ الخلفاء واتساع مصاريف البلاط. ولتجاوز هذا العجز تكاثرت المكوس والضرائب غير الشرعية والمصادرات والتعديات. وكان من الطبيعي أن ترد الفئات المتضررة الفعل، فكثر الاحتجاجات والصدامات والانتفاضات وانتشر "اللبصوص" و"العيارون" و"الأكراد" يفتكّون أرزاقهم بقوة السيف أسوة بالكبراء والقوّاد. ومما غدّى هذه التناقضات الاجتماعية (الخاصة/ العامة) أن التركيب العرقي لسكان الخلافة وخاصة في المدن لم يكن متجانساً، فقد كانت المدن على العموم أممية يسكنها مزيج من أناس تحتلف لغاتهم وتباين ألوانهم وثقافتهم وأديانهم ومهنتهم وعاداتهم»^(٢). ذلك أن البويهيين والسلاجقة قادوا قبائل متعطشة إلى التوطن في بلاد الإسلام، وكانت من الكثرة بحيث استطاعت أن تغيّر التوازن في المجتمع.

(١) محمد نجيب بوعالب، الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية، ص ٢٥.

(٢) عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بغداد، دار المعارف، ط ١، ١٩٤٨، ص ١٥ (ونشير إلى أن اعتمادنا على هذا المرجع بصفة أساسية في تحليل الأوضاع الاقتصادية في القرنين الرابع والخامس للهجرة).

هذا الوضع الاقتصادي والاجتماعي المتروكي قد ساهم بطريقة مباشرة وغير مباشرة في تحديد علاقة الخلافة العباسية بـ "الكفار" وخاصة الروم وبالتالي فقد أثر في مقولة الجهاد على النحو الذي بيناه في ما سبق.

لعل من البديهي القول بأن الوضع الاقتصادي وتركيبية المجتمع العباسي في القرنين الرابع والخامس للهجرة يحتاجان إلى دراسة بل دراسات مستقلة، وبأن هذا الوضع لا يعيننا في هذا المجال إلا بقدر تأثيره في مواقف لعلماء من الجهاد وكذلك تأثره بها. ولذلك فإن عملنا سيرتکز أساساً على العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي أثرت بصفة مباشرة وجلية في خفوت روح الجهاد وتخلّي العلماء عن الدعوة إليه ومعني بهذه العوامل الأزمة الاقتصادية الخائفة التي كانت تعانيها الخلافة وتفكك المجتمع وانحلال شبكة علاقاته الاجتماعية وانقسامه إلى فئات متناحرة وغير متجانسة عرقياً وعقائدياً ومهنيّاً. ذلك أن أهم شرط للقيام بالجهاد هو وجود جيش قوي ودائم لاستعداد ومجتمع متماسك موحد الأهداف والغايات.

الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية:

كانت هذه الأوضاع متأزمة وتمثلت الأزمة في تناقص موارد الخزينة من جهة وكثرة النفقات من جهة ثانية، نتيجة كثرة الحركات الانفصالية وخراب الزراعة وشيوع الإقطاع العسكري واستفحال الثورات والفتن وازدياد طمع الولاة والأمراء والوزراء وخمول الجهاز الإداري ومبالغة الخلفاء في البذخ.

١) النزعات الانفصالية:

أضعفت هذه النزعات الانفصالية الخزينة فلم يكن يصل الحكومة المركزية في بغداد من واردات وضرائب ومؤن هذه الأقاليم إلا التزّر اليسير الذي لا يمكنها من مواجهة متطلّباتها. فعندما استولى أمير الأمراء ابن رائق (٣٢٤ - ٣٢٦هـ) على البصرة وواسط وقطع الأموال عن الخليفة، نحا نحوه البريديون فقطعوا مال الأهواز وقد جَبَّوْا منها سنوات ٣٢٢هـ إلى ٣٢٥هـ ما مقداره ثمانية ملايين دينار ولم يوجهوا للخليفة شيئاً منها رغم أن مصاريقهم خلال نفس الفترة لم تتعدّ أربعة ملايين دينار^(١). كما أن الحسين بن حمدان رفض لما تولى ديار ربيعة دفع الأموال المترتبة عليه^(٢). ولقد كانت هذه الحركات الانفصالية من الكثرة بحيث إن منطقة سلطات الخليفة لم تكن تتجاوز في

(١) مسكويه، تجارب الأمم، نسخ وتصحيح. هـ. ف. أمدرور، شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٤.

ح ١، ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٢) الكامل، ٣٥/٨.

الغالب مدينة بغداد وبعض السواد^(١)، فاقسّام مناطق الخلافة بين المتغلبين كان يعني أيضاً اقسّام أموال الخلافة. ثم إن المال المنهوب يقوّي صاحبه على الخروج كما يقول مسكويه.

(٢) الإقطاع العسكري:

جاء في مفاتيح العلوم للخوارزمي (ت ٣٨٧هـ) أن الإقطاع هو «أن يُقطع السلطان رجلاً أرضاً فتصير له رقبته»^(٢)، أي إن الأرض تصبح ملكاً لصاحب الإقطاع، ولا يحقّ - نظرياً - منح الإقطاعات إلا من أراضي الخليفة الخاصة، إلا أن هذه القاعدة قد أهملت في الغلب. وكان الخليفة هو مانح الإقطاع الأول ثم شاركه أمير الأمراء في هذا الامتياز وأخيراً انفراد الأمير البويهبي بعد سنة ٣٣٤هـ بمنح الإقطاعات^(٣).

في ظل البويهبيين وُزعت الأراضي على الجند على نطاق واسع تعويضاً لهم عن الرواتب بعد إفلاس لخزينة في السنوات الأخيرة لحكم المقتدر. وقد توسعت الإقطاعات العسكرية على حساب الأنواع الأخرى من الأراضي مثل الإقطاعات الخاصة وضياع الخلافة وحتى على حساب أراضي الوقف^(٤)، فقد بلغ الأمر بمعز الدولة البويهبي أن منح الجند إقطاعات من أراضي الوقف. ورغم أن هذه الإقطاعات لا تعتبر ملكاً لصاحبها لأن الأمير البويهبي له الحق في إلغاؤها متى أراد، ورغم أن صاحب الإقطاع مُطالب بدفع كمية من النقود أو ما يعادلها غلّة للخزينة، فإن الجند كانوا في الواقع لا يدفعون شيئاً للخزينة، ولم يكن للإدارة المركزية أي نفوذ على إقطاعهم^(٥).

(٣) الحروب والفتن:

أدت الحروب المتواصلة بين المتنافسين على المناصب السياسية والعسكرية إلى خراب كثير من الأنهار وقنوات الري. ونتج عن ذلك إضرار بالزراعة وبالتالي غلاء الأسعار وانخفاض مستوى معيشة الناس. ففي سنة ٣٢٦هـ وهو تاريخ الحرب بين بجكم (٣٢٦ - ٣٢٩هـ) وابن رائق حول منصب إمرة الأمراء «خرق ابن رائق نهر دياالي وفعل أفعالاً كانت سبباً لبئق التهروان الذي خربت به الدنيا وافتر الناس وغلّت الأسعار»^(٦). وفي سنة ٣٣٠هـ خرج الخليفة المتقي لسدّ هذا البثق إلا أن انصراف جنده عن محل البثق بسبب دخول

(١) الكامل، ٣٢٢/٨.

(٢) تحقيق ودراسة نهى النجار، بيروت، دار لفكر اللبناني، ١٩٩٣، ص ١١٠.

(٣) عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٢٨.

(٤) نفسه، ص ص ٣٠ - ٣١.

(٥) تجارب الأمم، ٩٦/٢ وما بعدها.

(٦) الصولي، أخبار الراضي والمثقي - نشر ج. ميروث، القاهرة، مطبعة الضاوي، ١٩٣٥، ص ص ١٠٥ - ١٠٦.

البريديين بغداد أذى إلى «تهور السُّكَّر»^(*) وعاد البثق إلى حاله^(١). ثم إن هذه الحروب كانت تُمول من خزينة الدولة، ففي سنة ٣٣٠هـ أنفق أمير الأمراء ناصر الدولة الحمداني (٣٣٠ - ٣٣١هـ) مليوني دينار في حربه مع الريديين، كما كان ينفق نصف مليون دينار شهرياً على الجيش المقيم بواسط^(٢). وفي سنة ٣٦١هـ طلب الأمير البويهبي بختيار من الخليفة أموالاً بدعوى تجهيز الجيش لردّ غزوات الروم، ولما حصلت لديه الأموال جهّز بها جيشاً لمقاتلة عمران بن شاهين لصّ البطائح المشهور^(٣).

هؤلاء الأمراء والقواد لم يكونوا مبالغين بثقل هذه المصاريف على خزينة الدولة الخاوية بطبعها، بل كان كل همهم توفير أرزاق جندهم بكل الطرق الممكنة حتى إن القائد مؤنس الخادم ألح على الخليفة المقتدر في طلب الأموال لجيشه إلى أن اضطره لبيع ما في خزانته من الجواهر ليُهيّئ له الأموال المطلوبة^(٤). وسلك أمير الأمراء ناصر الدولة نفس الأسلوب «فصيّق على المتقي لله في نفقاته وعلى أهل داره وانتزع ضباعه وضياع والدته فجعلها في جملته واقتصر به على أجزاء يسيرة»^(٥).

٤) طمع الولاة والأمراء والوزراء:

كان غرض أغلب الذين تولوا مناصب إدارية وعسكرية التسلّط والحصول على الجاه ونعم الحياة إذ إنهم استغلوا الأزمة المالية المستشرية لنيل هذه المناصب وذلك عبر ما عُرف بأسلوب «التضمينات»: «ويعني أن يعيّن الخليفة أو الوزير شخصاً ما في منصب أو إقليم على أن يضمن للخرينة المركزية مبلغاً متفقاً عليه من المال»^(٦). فعندما اشتدت الأزمة المالية في عهد الراضي بالله (٣٢٢ - ٣٢٩هـ) اضطر إلى مراسلة محمد بن رائق وهو بواسط وأعلمه بقبول اقتراحه السابق المتضمن قيامه بتجهيز النفقات ودفع رواتب الجيش والحشم إذا عُهدت إليه القيادة والإدارة العامة فوافق (٢٢٥هـ). وفي ٣٢٢هـ فتح عماد الدولة بن بويه إقليم فارس وطلبه ضماناً من الخليفة على أن يدفع له مائة مليون درهم^(٧). كما أن المناصب

(*) جاء في لسان العرب (مادة سكر): «اسْكُرَ: الامتلاء. والسُّكْرُ: سُدُّ الشَّقِّ ومنْجَرُ الماء. سَكَّرْتُهُ.

ملأته. الماء السَّكِرُ: الماء الذي لا يجري»

(١) نفسه، ص ٢٢٥.

(٢) نفسه، ص ٢٣٨.

(٣) تجارب الأمم، ٢/ ٢٩٥.

(٤) نفسه، ١/ ١٩٩ - ٢٠٠.

(٥) أخبار الرضا، ص ٢٣٥.

(٦) فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية (٢٤٧ - ٣٣٤هـ)، بغداد، مطبعة دار

السلام، ١٩٧٣، ص ٨٩.

(٧) تقي الدين عارف الدوري، عصر إمرة الأمراء في العراق (٣٢٤ - ٣٣٤هـ)، بغداد، مطبعة أسعد،

١٩٧٥، ص ١٣٥.

الإدارية والسياسية - وخاصة منصبى مرة الأمراء والوزارة - كانت مجالاً لتنافس شديد بين الراغبين فيها، فقد بلغ الأمر بالوزير ابن القرات على سبيل المثال أن قدم "تنازلات" لئيل منصب الوزارة بأن التزم بالتنازل عن قسط من أمواله لبيت المال وعن مرتبه^(١). أما ابن عبد الرحيم فقد بذل ١٥,٠٠٠ دينار لئيل للوزارة^(٢).

إن أسلوب التضمينات قد أدى إلى إطلاق أيدي أصحابها في الجهة أو المنصب دون رقابة أو متابعة، فأدى ذلك بدوره إلى التعسف ولجور لجمع أكثر ما يمكن من الأموال: فابن رائق الذي ولّاه الخليفة واسط والبصرة ضماناً لم يؤد إلى خزينة الدولة شيئاً يذكر^(٣). وعماد الدولة الذي التزم بدفع مليون درهم مقابل ضمانه إقليم فارس كان يجبي منه أكثر مما يدفع بكثير، فقد كان هذا الإقليم يؤتي من مال الخراج والضبايع وحده منذ سنة ٢٩٩ هـ إلى ما بعد ذلك بعشرين عاماً ١٨ مليون درهم^(٤). ونفس الأمر كان في ضمان إقليم عُمان إذ بلغت الأموال التي يؤديها ضمن الإقليم إلى خزينة الدولة في أوائل القرن الرابع ثمانين ألف دينار في حين كان خراجها تحت الإدارة المباشرة قبل ذلك بمائة عام ٣٠٠ ألف دينار. أما الوزراء الذين كانوا يتهافون على هذا المنصب فإنهم عاثوا في أموال للدولة وتلاعبوا بها كما شافوا: فالوزير ابن القرات قلّد ولده الدواوين وأقاربه الأعمال^(٥)، وأغلّت ضياعه الخاصة في مدة أحد عشر شهراً ألف ألف دينار^(٦). وكان يضيف أموال بيت المال إلى أمواله الخاصة^(٧). وقد بلغت الأموال المصادرة منه ومن ابنه بعد عزلهما - دون تلك التي رفصا الإدلاء بها - خمسة آلاف ألف دينار^(٨). ثم إنه بالإضافة إلى اعترافه بهذه السرقات اعترف بالطرق التي كان يستعملها لجمع الأموال من «مصادرة ونهب وقبض ضبايع وحبس وتقييد وتضييق والباس جباب الصوف وتسييم قوم إلى أعدائهم وتمكينهم من مكروهم»^(٩).

٥) ترف "البلاطات":

بالإضافة إلى هذه السرقات "المقننة" زادت مصاريف البلاطات بشكل لافت للنظر نتيجة

(١) للمتظم، ٢٧٠/٦.

(٢) الضابي، الوزراء، ص ٣٧.

(٣) للمتظم، ٢٥٢/٨.

(٤) نفسه، ٢٧١/٦.

(٥) الضابي، الوزراء، ص ٩٨.

(٦) نفسه، ص ٦٦.

(٧) نفسه، ن. ص.

(٨) نفسه، ص ص ٦٣ - ٦٥.

(٩) نفسه، ص ١١٩.

الميل إلى الترف والدعة وسنكتفي ببعض الأرقام للكشف عن ضخامة هذه النفقات^(١).
 - كان للمعتضد جارية يتحفظها يقال لها فريدة فأمر بإقطاعها ضياعاً بمال كثير^(٢).
 - اشترى ابن رائق جارية بـ ١٤,٠٠٠ دينار^(٣).
 - تزوج الطائع سنة ٣٦٤هـ شاه زدن بنت عز الدولة البويهى على صداق مقداره ١٠٠,٠٠٠ دينار. وفي نفس السنة زادت الأسعار وعلدت الأقوات وبيع الكرز من الدقيق بـ ١٧٥ ديناراً^(٤).
 - أمر عضد الدولة البويهى سنة ٣٧١هـ بحفر الهر من عمود الخالص وسياسة الماء إلى ستان داره مما استوجب حشر كثير من العمال وكثير من المصاريف لعمله^(٥).
 - سنة ٣٨٣هـ: القادر بالله يعقد على سكة بنت بهاء الدولة بصداق مبلغه ١٠٠,٠٠٠ دينار. وفي نفس هذه السنة غلت الأسعار^(٦).
 - سنة ٤٠٨هـ: عقد سلطان الدولة على حبة بنت قرواش بن المقلد بصداق مبلغه خمسون ألف دينار^(٧).
 - سنة ٤١٨هـ: عز الدولة يبنى داراً، فعظم المجالس وضخم البناء ووصل بها من الاصطبلات ما يسع ألفاً من الكراع وجعل على كل اصطبل باباً من حديد وأنفق عليها ما قيمته ألف ألف دينار^(٨).
 - سنة ٤٤٧هـ: الخليفة يتزوج بنت أخي السلطان طغرل بك وأعطاه ١٠٠ ثوب من الديباج وأقر لها من إقطاع دجلة ١٢,٠٠٠ دينار^(٩).
 كل هذه النفقات ليست إلا عينة مما كان يستهلكه الخلفاء ولأمراء من واردات بيت المال. وقد أورد مسكويه في تجارب الأمم نموذجاً دالاً من هذه المصاريف: «فأما المقتدر فإنه أنفق ثقباً وسبعين ألف دينار سوى ما أنفق في موضعه وأخرجه في وجوهه وهذا أكثر مما جمعه الرشيد وخلفه»^(١٠). هذا المبلغ المبدّر طيلة الفترة الممتدة من ٢٩٦هـ إلى

(١) عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي، ص ٢٦٦ وما بعدها.

(٢) الوزراء، ص ٢٠١.

(٣) أخبار الرضا، ص ١٠١.

(٤) المنتظم، ٧/٧٦.

(٥) نفسه، ٧/١٠٧.

(٦) نفسه، ٧/١٧٢.

(٧) نفسه، ٧/٢٨٧.

(٨) نفسه، ٨/٣١.

(٩) نفسه، ٨/١٧٠.

(١٠) تجارب الأمم، ١/٢٣٨.

٣٢٠هـ لا يبرز فقط ضخامة مصاريف البلاطات بل إنه يكشف كذلك - إذا ما قورن بمداخيل بيت المال في نفس الفترة - عن مدى الفوضى السياسية التي كانت تتخبط فيها الخلافة. فمداخيل بيت المال في الفترة المذكورة بلغت حوالي ٨٩ ألف دينار لم يصرف منها لأغراض رسمية سوى ١٧ ألف دينار والباقي كله صرف على نفقات البلاط^(١).

ونتيجة لكل الأسباب التي ذكرنا فإن ميراثية الدولة كانت دوماً تشكو عجزاً، وكان لا بد من إيجاد مصادر جديدة للأموال ففتح الباب على مصراعيه للممارسات التعسفية والجارئة، فتم استحداث ضرائب جديدة كضريبة المأصير^(٢)، والضرائب المفروضة على المكيلات والزيت^(٣)، وعلى الثياب المنسوجة ببغداد^(٤)، كما عمد بعض الحكام إلى تقديم موعد جباية الخراج والجزية، وهذا ما حدث عندما دخل البريديون بغداد سنة ٣٣٠هـ، وما حدث سنة ٣٣١هـ في عهد أمير الأمراء ناصر الدولة^(٥) ونتج عن هذا التغيير أن تضرر الفلاحون لأنهم أصبحوا مجبرين على دفع الضريبة قبل نضج المحصول. ولعل أهم وسيلة عمد إليها الحكام لتجاوز عجز الميزانية هي مصادرة أموال الموظفين بعد عزلهم. وقد أصبحت هذه الظاهرة سمة سارت عليها الدولة خاصة منذ زمن المقتدر بالله، ذلك أن منصب الوزارة بالخصوص، وكما بينت، أصبح وسيلة للإثراء وكلما عُزل وزير صودرت ممتلكاته، هذا إذا لم تكن المصادرة مصحوبة بالتعذيب والسجن^(٦).

يَبَيِّنُ إذن أن الوضع الاقتصادي المتدهور كانت له انعكاسات وخيمة على الأوضاع الاجتماعية إذ إن الطبقة الحاكمة كان هاجسها الوحيد السعي إلى المناصب باعتبارها وسيلة للإثراء والجاه والدعة. وكان ذلك على حساب صغار الفلاحين والتجار والحرفيين والفتات الدنيا من المجتمع، فكان أن هجر كثير من هؤلاء الفلاحين أراضيهم وبرزحوا إلى المدن بفعل جَوْر الجُباة والجند. ولم تكن حياتهم في المدن بأحسن حالاً منها في الريف إذ كانوا عرضة للمجاعات الرهيبة، فأكلوا الجيف ولحيوانات الأهلية وحتى لحوم البشر^(٧).

(١) نفسه، ٢٤١/١ وما بعدها.

(٢) المأصير هو حل أو سلسلة بين الصفيين عبر النهر يُستعمل لمنع مرور السفن قبل أن تُجبي الضريبة منها:

عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي... ص ١٩٢.

(٣) تجارب الأمم، ٢٥/٢ - ٢٦.

(٤) المنتظم، ١٢٧/٧.

(٥) أخبار الرازي، ص ٢٤١.

(٦) انظر أمثلة من هذه المصادرات في: الوزراء، ص ٤٤.

(٧) انظر أمثلة عن ذلك في المنتظم، ١٩/٧ و ٤٧ و ١٢١ و ٢٥٧/٨.

واحترف قسم كبير من هذه الفئات العنف واللصوصية مبرراً ذلك بفساد الأوضاع السياسية^(١) وبأنه تعلم ذلك من ممارسات حكامه^(٢).

٧ - الجهاد والأوضاع العسكرية

منذ عهد المتوكل أصبح الجيش الإسلامي مكوناً من جنود مرتقة جلّه رقيق لا يرتبط بالخلافة فكرياً أو حضارياً حتى إن جماعات منه لم تكن تفهم العربية بعد فترة الخدمة^(٣). في القرنين الرابع والخامس للهجرة كان الجيش مكوناً من الأتراك ومن المغاربة (مصر واليمن وشمال إفريقيا) ومن السودان (الحبشة والسودان وبلاد التوبة) ومن القراغنة والأشروسينية (خراسان) ومن القرامطة (استخدمهم الرّاضي) ومن الدّيلم. وكانت فرق هذا الجيش غالباً ما تأخذ أسماءها من أسماء قوادها وتبقى هذه التسمية حتى بعد عزل قائدها أو موته^(٤). وكل هذه الفرق مستجلة في ديون الحنّد وتسلم رواتب.

وأمام استفحال الأزمة المالية لم يعد لهذا الجيش من شاعل سوى تأمين أرزاقه، ولم تكن الإقطاعات العسكرية رغم أهميتها قادرة وحدها على تأمين هذه الأرزاق. ولذلك كان هذا الجيش ينتقل إلى حيث الراتب الأكبر وإلى من يكون قادراً على توفير الأموال، فالقراطة (فرقة من الجيش) مثلاً هربوا من جيش الرّاضي وانضموا إلى جيش ابن رائق بعد أن وعدهم برواتب مغرية^(٥)، كما أن قرامطة جيش البريدي هربوا إلى ابن رائق وحاربوا معه ضد البريدي لنفس الغاية^(٦). وبما أن الخلافة كانت تمر بأزمة مالية خانقة وكانت أموالها نهبا للجميع، فإن عدد أفراد جيشها كان في تناقص مستمر بسبب نقصان مورد تمويله. وقد اضطر الوزير علي بن مقلة إلى أن يرسل بعض فرق الجيش (البربر والشفيعية والنازوكية والبلقية والهارونية) إلى الأهواز اقتصاداً في النفقة ولكي تتوفر الأموال لفرقتي الساجية والحجرية^(٧).

ولكي ندلل على تناقص عدد أفراد جيش لخلافة نورد بعض الأرقام: في بداية عهد

(١) التنوخي، الفرج بعد السّنة، ٣٣٣/٢.

(٢) نفسه، ن. ص.

(٣) حسام قوام السامرائي، المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية: (٢٤٧هـ - ٣٣٤هـ)، ط ١، دمشق، مكتبة دار الفتح، ط ١، ١٩٧١، ص (د).

(٤) تقي الدين عارف الدوري، عصر إمرة الأمراء في بغداد، ص ٤٥ وما بعدها.

(٥) أخبار الرّاضي، ص ١١٧ - ١١٨.

(٦) تجارب الأمم، ٢٤/٢.

(٧) نفسه، ٣٣٩/١.

المتقي (٣٢٩ - ٣٣٣هـ) كان عدد جيش الخلافة أقل من ٧ آلاف، وفي نفس الفترة تقريباً (٣٣١ - ٣٣٤هـ) بلغ عدد أفراد جيش الدولة السامانية ٥٠,٠٠٠ رجل، في حين بلغ جند محمد بن طنج مؤسس الدولة الأخشيدي بمصر (٣٢٣ - ٣٣٤هـ) ٤٠٠,٠٠٠ جندي و٨,٠٠٠ مملوك^(١).

إن الجيش - كما هو واضح من خلال هذه الأرقام - يميل إلى من يدفع أكثر، فعدد أفراد الجيش لا يخضع لعدد السكان بل بمقدرة صاحبه المالية. وبصفة عامة كدت مرتبات جند الخلافة أقل من مرتبات جند الأمراء والمتغلبين^(٢). ونتيجة لذلك تدخل هذا الجيش في الصراعات السياسية الدائرة بين الأمراء والخلفاء ولوزراء حول المناصب، إذ كثيراً ما كنا نراه يفرض رأيه في تولية رجال السياسة أو عزلهم. ولعل المثال الساطع هو تدخله مراراً وبالتحالف مع البلاط لعزل الوزير علي بن عيسى لأنه «أسقط زيادات كان لخاقاني قد زادها للجند»^(٣)، وأمر الجيش بالمسير للغزو بغير طرسوس^(٤)، ولأنه «أسقط من الجند من لا يحمل السلاح ومن أولاد المرتزقة من هو في المهد فإن آباءهم أثبتوا أسماءهم ومن أرزاق المُنخين والمساخرة والتدناء والصفاعة وغيرهم»^(٥).

وإن لمن المهم أن نؤكد أن تدخل الجيش في الصراعات السياسية جعل منه صاحب السلطة العليا في الخلافة ولم يكن لجميع الحكام (خلفاء - أمراء - وزراء...) من هاجس سوى توفير أرزاقه وأتقاء شره. وقد استغل أفراد الجيش هذا الوضع استغلالاً جيداً لإدراكهم أن جميع الساسة في حاجة إليهم لنيل مناصبهم والحفاظ عليها، فتوَعَّوا بل تفتنوا في ابتداع طرق الحصول على الأموال إذ فرضوا على الخلفاء صرية سَمَّوها مال البيعة^(٦)، كما أنهم كانوا يشترطون أموالاً إضافية كلما اشتدت الحاجة إليهم لدفع هجوم أو إخضاع متمرّد^(٧). وأباحوا لأنفسهم نهب أموال الناس والتعدي عليهم من ذلك نزولهم بديارهم دون مقابل^(٨).

(١) حرجي زيدان، تاريخ التملن الإسلامي، تعليق ومراجعة د. حسين مؤنس، القاهرة، دار لَهلال، ط٢، ١٩٦٨، ج ١، ص ١٨٥؛ ونظر كذلك تقي الدين عارف الدوري، عصر إمرة الأمراء، ص ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(٢) عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي...، ص ٢٠٨.

(٣) الكامل، ٢٦/٨.

(٤) نفسه، ٣٢/٨.

(٥) نفسه، ٦٠/٨ - ٦١.

(٦) مال البيعة هو صرية يرضيها الجند على كل متولٍ جديد للخلافة مقابل تأييده. انظر على سبيل المثال: المتنظم، ١٤٨/٧ و ٥٩/٨ و ٦٦.

(٧) نظر على سبيل المثال: تجارب الأمم، ١٣/٢ - ١٤.

(٨) نفسه، ١٨/٢.

وبلغ بهم الأمر إلى أن تحالفوا مع اللصوص وقطّاع الطرق على نهب الأموال^(١) كما أن بعض اللصوص رغب في الانضمام إلى الجند لعلّه يجمع أموالاً أكثر من تلك التي تنزّها عليه اللصوصية^(٢) فالجندية أصبحت كالإمارة والوزارة مصدر ثروة لأصحابها. ومن الديهي أن يؤدي هذا الوضع بالجند إلى اللامبالاة والميل إلى الدّعة بما أن الأموال تأتيهم بطريقة أو بأخرى، وأحياناً يكون ذلك بدون مقابل، إذ كثيراً ما يتسلّم الحند ما يطلبونه من أموال ولا يتقدّون ما يُطلب منهم من مهام^(٣).

إن حيشاً بهذه الاعتبارات وهذه الوضعية لا يمكنه أن يؤدي مهامه الطبيعية طالما أنه في صراع مستمر مع جميع مكونات المجتمع: مع الخليفة كلف عجز عن دفع رواتبه أو قصر في تنفيذ أوامره، ومع أمرائه وقوّاده كلف حث بهم ضائقة مالية، ومع الوزراء لأجل النفوذ والتسلط على بيت المال^(٤). ومع العامة لأنها كانت أكثر الفئات تضرراً منه. وكثيرة هي المناسبات التي تصادم فيها هذا الجيش مع العامة صدامات عنيفة^(٥)، كما أن فرقه نفسها كانت في صراع مستمر بفعل عدم تحانسها العرقي والمذهبي.

ولقد كان من الممكن للخلافة العباسية أن تتجاوز هذا الجيش من المرتزة وذلك بالتعويل على المجتمع نفسه (انتداب المتطوعين) خصوصاً وأن التجربة التاريخية للأمة أعطت لحجة على ذلك. فقد تمكن المسلمون الأوائل من إنجاز فتوحات ضخمة من دون أن يكون لهم جيش نظامي، إلا أن هذه الإمكانيّة لم تكن أيضاً متوافرة، فمجتمع القرنين الرابع والخامس للهجرة كان ممزقاً وفي صراع مزمن على جميع الأصعدة وغدت فيه كل إمكانيّة لعمل مشترك. بل إن كل عمل مشترك أصبح مستحيلاً إذ إن كل كتلة من كتله العديدة كانت تمش وتعمل لأجل مصلحتها الخاصة التي لا تلتقي في الغالب مع مصلحة أية مجموعة أخرى. وبما أن الفئات الحاكمة أو ما يعبر عنه بالخاصة لم يكن لها من شاغل سوى البحث عن الجاه والثروة والسلطة بكل الطرق والوسائل، وبما أنها كانت تستأثر بهذه الامتيازات على حساب الفئات الضعيفة (العامة)، فإن من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى تعطيل طاقات المجتمع وتحويل اهتماماته إلى غايات آتية وفردية. فالخليفة مضطر إلى التخلّي عن مهامه السياسية وأصبح همّه الوحيد الحفاظ على ما تبقى لديه من سلطة، والوزراء والقواد العسكريون كان همّهم الوحيد جمع الثروة ولا شيء سوى ذلك. أما العامة فقد وجهت كل طاقاتها لأجل الظفر بلقمة العيش.

(١) نفسه، ٥١/٢.

(٢) القرج بعد الفسّة، ٣٣١/٢ - ٣٣٢.

(٣) نجارب الأمم، ١٣/٢ - ١٤.

(٤) انظر أمثلة عن هذه الصراعات في: الوزراء، ص ٥٢ وما بعدها.

(٥) انظر أمثلة من المصادر التاريخية: الكامل، ١٧٨/٨؛ المنتظم، ١٧٢/٧ و ٢٤/٨ و ٦٤.

وإنه لمن المهم أن نبين أن انشغال لفئات الحاكمة وخصوصاً الجيش بالتهب والسلب يعطي استنتاجاً أولياً بأن هؤلاء أصبحوا يرون في بلاد الإسلام أرضاً للغنائم والسياسا، ولا غرو في ذلك فالقادة العسكريون (بو بويه والسلاجقة) قد قادوا في زحفهم على بلاد الإسلام قبائل متعطشة إلى الغزو والثروة، ولذلك لم تكن هناك ضرورة بالنسبة إليهم للقيام بالحرب خارج حدود بلاد الإسلام. أما إسلامهم وانخراطهم في الصراعات المذهبية فأمر كان لا بد منه، إذ إنه لا يمكن التحكم في رقعة مترامية الأطراف من دون اللجوء إلى الدين لضمان التواصل مع بقية مكونات المجتمع، ولعل ذلك يزرز إبقاء هؤلاء العسكريين على الخليفة وكذلك منصب الخلافة رغم قدرتهم العملية على التخلص منهما.

وثمة استنتاج ثانٍ يتعلق ببقية فئات المجتمع، وهو أن الصراعات المذهبية الحادة قد أفقدت هذا المجتمع أهم شروط قوته وسلامته، إلا وهو وجود شبكة من العلاقات الاجتماعية تربط أفراد المجتمع فيما بينهم وتوجه ألوان نشاطهم المختلفة في اتجاه وظيفة عامة هي رسالة المجتمع. فإزاء حدث خطير خطورة الغزو الرومي، «صارت العامة طائفتين، طائفة ترقى للدين ولما ذمهم المسلمون، وتستعظم ذلك فرقاً مما ينتهي إليه، بعد ما يؤتى عليه؛ وطائفة وجدّت فرصتها في العيب والفساد، والتهب والغارة بوساطة التعصب للمذهب.

وافترقت الخاصة أيضاً فرقتين: فرقة أحبّت أن تكون للناس حميةً للإسلام، ونهوض إلى الغزو، وانبعثت في نضرة المسلمين، إذ قد أضرب السلطان عن هذا الحديث، لانهماكه في القُصْف والغزف، وإعراضه عن المصالح الدينية، والخيرات السياسية؛ وطائفة اختارت السكون والإقبال على ما هو أحسن لمادة الثوب والهنج، وأقطع لشعب الشاغب، وأقمع لخلاف المتهم؛ فإن الاختلاف إذا عرض خفي موضع الاتفاق، والتبس الأمر على الصغار والكبار». . . «وبمثل هذا فُتحت البلاد، ومُلبكت الحصون، وأزيلت النعم، وأريقَت الدماء، وهُتكت المحارم، وأبيدت الأمم؛ ونُعُوذُ بالله من غضب الله ومما قُرب من سُخْطِ الله؛ وإذا أراد الله أمراً كثر بواعيته، وفرّق نوابه»^(١)

إنه مجتمع يليّث شبكة علاقاته ولم تعد قادرة على مواجهة أي نشاط مشترك^(٢)، فقد بلغ ذروة تحلّله وسقوطه. ومن مظاهر انحلال المجتمع - أي مجتمع - أن تتعطل جملة من طاقاته عن الفعل وتمضي طاقات أخرى في اتجاه معاكس، وأن تدور النقاشات لا لإيجاد حلول للمشكلات بل لتبرير الأمر الواقع. وهذه المظاهر هي عين ما كان عليه مجتمع القرنين الرابع والخامس للهجرة، فالصراعات المذهبية لم تكن في الغلب تثير مسائل جادة، أما خلفياتها السياسية فكانت في وجهها البارز تقسم المجتمع إلى فئات متناحرة ومتصارعة

(١) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ٣، ص ١٥١ - ١٥٢.

(٢) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩، ص ٤١.

لغايات اجتماعية - سياسية متباينة.

إن صورة هذا المجتمع الممزق بعيدة كل البعد عن صورة المجتمع الإسلامي الأول الذي كانت ثدَان فيه كل نزعة نحو التقاعس في القيام بالجهاد^(١)، بل إنها صورة مناقضة له تماماً، فالخلفاء كانوا يشجعون قيام الدول الحاضرة، والعامّة كانت في أغلب الأحيان تنزع إلى اللامبالاة والتواكل: جاء في أخبار الرضا للضولي أن العامّة كانت تحب الحسن بن حمدان «لِكفاية أخيه على الناس أمر الثُغور والغزو وعنايته بغزو الصّائفة وغيرها»^(٢).

خاتمة الباب الرابع

نستعيد في البداية أهم ما استعرضناه وحللناه في هذا الباب الرابع: كل ما حدث (ويحدث) في الإسلام من حركية سياسية واجتماعية محكوم بجدلية الدين والسياسة. وقد تجلّت لنا هذه الجدلية في "تصادم" دعاة الدولة ودعاة الدعوة.

دعاة الدولة كانوا يرون أن الجهاد يجب أن يوجّه أولاً وقبل كل شيء إلى أعداء الأمة الدخيلين من "المبتدعة وأهل لأهواء" دفاعاً عن وحدة الأمة و"صفاء" العقيدة. هذا الموقف تطلّب منهم "تنازلات" مؤلمة كانوا على وعي بها. أمّا دعاة الدّعوة أو "القوة الموازية" فقد كانوا يتمسكون بـ "تطبيق الشرع" بكل حذافيره وفي كل الظروف والأحوال، وبالتالي فإن الدولة والأمة مطالبتان بجهاد الروم والإفرنج تطبيقاً للشرع، خصوصاً وأن المسلمين كانوا يُغزون في عقر دارهم.

قدّم كل فريق حججه وأسبابه وعبر عن رأيه بكل وضوح. وآن لنا الأوان لأن نحسم الأمر: هل كان "أهل الدولة" على حق وواقعية؟ أم إن تخلي العلماء عن التلويح بالجهاد ضد الروم والإفرنج بدعوى ضعف الخلافة قد خضع لتقديرات مبالغ فيها إذ أبانت الأحداث اللاحقة أن الخلافة العباسية حققت نتائج إيجابية عندما وضعت إمكانياتها الضعيفة في يد نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي^(٣)؟ هل كان "أهل الدولة" يدركون بحسهم العميق - على خلاف "القوة الموازية" - تمام الإدراك ما آكل إليه الواقع السياسي من فوضى واضطراب كانت العلامة الكبرى عليهما تشتت السلطة وضعفها وتمزّق وحدة الأمة والمذهب؟ وبالتالي فقد كانوا يحاولون قدر الجهد مقاومة اليأس المتسرّب إلى النفوس والمؤذي إلى انهيار

(١) المثال الشهير لذلك هو قصة لثلاثة اذنين تخلفوا عن الجهاد. انظر سورة التوبة، ١١٨/٩ وما بعدها.

(٢) أخبار الرضا، ص ١٠٩.

(٣) هذا الرأي يتّناه بالخصوص رضوان السيد: انظر: مقدمته لكتاب الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص ١٠٩.

الدولة وربما إلى اندثار الإسلام^(١).

- ١ -

لا نريد أن ندخل في جدال حول مفهوم الدولة وهل عرف المسلمون في القديم الدولة أم لا، فقد يكون جدالاً "عقياً" في هذا المجال^(٢). ثم إن الدولة كما يقول فرد دور ظاهرة اجتماعية وليست ظاهرة طبيعية، ولذلك فإن أي تعريف للدولة يصبح تحكيمياً، بمعنى أننا نستطيع تعديله حسب حاجتنا واهتماماتنا^(٣). على هذا الأسس فإننا نبدأ حديثنا مباشرة عن "دولة الإسلام والمسلمين" التي انبرى العلماء يدافعون عنها داعين إلى "جهاد" خصومها وأعدائها من "أهل الأمواء والبدع".

من المعلوم أن الدين الإسلامي لا يمكن تحقيقه على الصعيد الفردي فقط، فالكثير من أركانه وشعائره ذات صبغة جماعية^(٤)، فكان لا بد من وجود جماعة لتحقيق الدين في الواقع.

كان الجهاد منذ البداية من أهم شعائره هذا الدين الجديد أو أركانه، بل كان "رهبانية هذه الأمة" كما جاء في الحديث النبوي^(٥). ولأجل نشر الدعوة وإخراج الأمم من "ظلمات الجاهلية" وجعل يد الله هي العليا كان لا بد من الدولة، وقد تجسد ذلك بالخصوص مع الأمويين، «فقد كان تنظيم الحملات لهذه الفتوحات التي كانت تتم في أراضٍ بعيدة يتطلب مستوى عالياً من تنظيم الدولة على جميع الأصعدة الإدارية والمالية والاجتماعية وغيرها»^(٦).

لقد كانت الدولة أمراً ضرورياً كي تنجز الأمة مشروعها التاريخي. وما أن أطل النصف الأول من القرن الثاني الهجري حتى كانت الدولة الإسلامية منتشرة على رقعة جغرافية هائلة الاتساع وقد دخلت تحت سيطرة المسلمين السياسية أعداد غفيرة من الشعوب

(١) هذا الرأي يتشابه بالخصوص عند الله العروبي. انظر: مفهوم الدولة، ص ١٠١.

(٢) حول مختلف النظريات التي قيلت في الدولة مفهوماً ونشأة وتطوراً انظر: جورج بورديو: الدولة، ترجمة سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٨٧، ص ١٧-١٨؛ عبد الله العروبي، مفهوم الدولة (الفصلان ١ و ٢)؛ فزيع صيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، لندن، دار الساقي، ١٩٩٢ (الفصل الأول)؛ وانظر كذلك ملاحظات فرد دونو في: «تكون الدولة الإسلامية»، مجلة الاجتهاد (بيروت)، السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١، ص ٦٧-٦٨.

(٣) فرد دونو، «تكون الدولة الإسلامية»، م.س، ص ٦٧-٦٨.

(٤) «افضل شلق، الأمة والدولة (جذليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي)، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣، ص ١٥.

(٥) مسند ابن حنبل، ٢/٨٢-٢٦٦. وانظر تحليلاً لهذا الحديث في: شرح النير الكبير، ج ١، ص ٢٣.

(٦) افضل شلق، الأمة والدولة...، م.س، ص ٢٧.

والأقوام. ولكن ابتداءً من القرن الثالث الهجري تراجعت حركة الفتوحات وبدأ كأن الدولة أخذت تتخلى عن مشروعها التاريخي في التوسع، ومن علامات ذلك - كما يتنا سابقاً - إقامة الدول الحاضرة ونقل عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد وبناء المدن من دون تحصينات وإحراق الأسطول البحري^(١) وإهمال الثغور وخفوت روح الجهاد. إلخ.

إن السؤال المهم الذي نروم لإجابة عنه هو الآتي: هل كان هذا العمل "اختياراً" من الدولة وتوابعها من العلماء لمواجهة الفتن والصراعات المذهبية؟ وهل كان علامة على ضعف للدولة؟ وبالتالي هل كانت الأمة مغلوبة على أمرها ولم تكن ترغب في التخلي عن الجهاد أم أن الأمر كان "حتمية" تاريخية وحضارية؟

تعدّ الحرب^(٢) أشد علامات التاريخ وضوحاً، وهي في الوقت ذاته المسؤولة عن التحولات التاريخية العظيمة، بسببها تحطمت حضارات وبفضلها ظهرت حضارات. وفي هذا المجال فإن الجهاد هو الذي أنشأ حضارة الإسلام، وهو الذي أخرج العرب من الهامشية التاريخية إلى الفعلية الحضارية. وفي نفس الآن هو الذي قضى على حضارة الفرس وغيرها من الحضارات. أما عن أسباب الحرب فيرى غاستون بوتول أن من بين أهم أسباب الحرب أن يرى شعب نفسه أقل تحضراً أو أقل ثراءً من جيرانه فيردّ على ذلك بأن ينمي قوته الشرسة من باب التعويض عن النقص^(٣). ومن دون الدخول في مناقشات وتعديلات لهذا الرأي نقول إن الإسلام ظهر بين أقوام بدو كان الغزو رياضتهم "الوطنية" كما يقول مونتغمري وات^(٤).

من ناحية أخرى، أثار بوتول مسألة إعلان الحرب، هل هي مجرد قرار من الدولة أو الحُكّام أم إن «لحُكّام لا يفعلون شيئاً سوى تباع النزعات والرغبات المنتشرة لدى الجماهير»؟^(٥). وقد أجاب تولستوي عن ذلك بقوله: «إنه لا يمكن أن نصدق أنه إذا كانت أمة بأكملها مثالة للسلام، يكفي لزعيم متهور أو أقلية ضئيلة أن يسوقوها حقيقة إلى الحرب»^(٦). على هذا الأساس كان الجهاد والفتوحات قرار الأمة بأكملها ولم يكن طموحاً من الخلفاء أو القواد فحسب وذلك بصرف النظر عن لأسباب والخلفيات. ومثلما يكون

(١) حصل ذلك مع المعتضد سنة ٢٨٧هـ. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١٠، ص ٨٠-٨١.

(٢) ننبّه إلى أننا اعتمدنا في هذا المجال على التحليلات القيمة لغاستون بوتول Gaston Bouthoul في كتابه الحرب والمجتمع، ترجمة عباس الشريني، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦.

(٣) نفسه، ص ٨٨. وانظر كذلك: مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٩٢ (نصل في أنه إذا كانت لأمة وحشية كان ملكها أوسع).

(٤) M. Watt, *Mahomet à la Mecque*, Traduction française, Paris, 1958, p. 40.

(٥) غاستون بوتول، الحرب والمجتمع، ص ٩٤.

(٦) مذكورة في: الحرب والمجتمع، ص ٩٤.

قرار الحرب جماعياً يكون كذلك قرار السلم - الذي يزدهر بصفة عامة بعد الحروب - ويُفسر عادة بهبوط في التشنج الحربي أو نقصانه . ولهذا فإن توقف الفتوحات وما سميته على لسان "القوة الموازية" بخفوت روح الجهاد إنما كان أمراً حتمياً، ذلك أن سياسة لفتح لا تكون اختياراً ملائماً إلا إذا سمحت للجماعة بأن تعي ذاتها، أي إن تجميع الأراضي لا قيمة له إذا لم تكن الجماعة متحمسة لذلك، ومن شروط التحقن وحدة الجماعة الروحية^(١). أما إذا عادت للحرب بعد ذلك - وقلما تعود - فبسبب الجوار الجغرافي إذ إن المنافسة بين الشعوب المتجارة هي في الغالب أقدار جغرافية^(٢).

هذه "الحقائق" كنا قد فسّرناها "ميداني" عندما تحدثت عن "لامبالاة" الجيش بما تتعرض له الأمة من مخاطر، وعن المجتمع الذي "بليت شبكة علاقاته الاجتماعية". ونحن نتوج هذا التفسير الميداني بتساؤل عبد الله العروي: «أولست قوة الإمبراطورية في بدايتها قوة مورثة أساسها اكتساح خيرات مكذبة عند الخصم ثم عندما تستقر السلطة وينتهي عهد الحملات المظفرة يصبح الجيش نفسه عبئاً ثقيلاً وتظهر المشكلات المعقدة؟»^(٣).

- ٢ -

لم تظهر الدولة المركزية في الإسلام إلا بعد أن ظهرت الجماعة الإسلامية باعتبارها جماعة الله لوراثة الأرض. وبعد ضعف هذه الدولة وقيام دول ودويلات اصطُلح على تسميتها بالدول السلطانية، عاد المسلمون وخصوصاً من "أهل الذنبي" إلى التأكيد من جديد على أهمية الجماعة ووحدة أي على الأمة. أكدوا ذلك وفي أذهانهم ووجدانهم "العصر الذهبي للأمة"، عصر الخلافة الراشدة.

هذا التيار - وكما رأينا - لم يكن يرفض الدولة وفكرة الدولة وإنما كان يطالبها بتنفيذ مشروع الأمة التاريخي، ألا وهو نشر الدعوة. ذلك أن "الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة". فولاؤهم الأول للأمة وليس للسلطة أو الدولة. لأجل ذلك كانوا دوماً يلحون على الوفاء للنجربة التاريخية للأمة. ولقد لاحظنا أنه بقدر ما كان خطاب أهل الدولة "منطقياً" وواقعياً كان خطاب "القوة الموازية" شاعرياً ووعظياً وأخلاقياً ومرتالياً (شعر - أحلام - مواظ - خطب - سير شعبية...). لقد كان خطاباً سردياً لا فقط لأن «الخطاب الأخلاقي هو سردي وروائي بالضرورة لأنه يستمد مادته من النصوص والتجارب المرتبطة بالماضي المؤسس»^(٤).

(١) جورج بورديو، الدولة، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) غاستون بوتيول، للحرب والمجتمع، ص ١٣٣.

(٣) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ٤٨.

(٤) محمد أركون، الإسلام: الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، بيروت، اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ٨٩.

بل لأن مفهوم الأمة هو في الأصل مفهوم سردي^(١). ولقد كانوا يتعلّقون بهذا لإرث الروحي لا لأنه يمثل الماضي فقط وإنما بسبب الوعود التي يحملها بالنسبة إلى المستقبل.

الخلاصة أن أهل الديني لا يرون للأمة إلا وظيفة واحدة هي نشر الدعوة، أما الدولة فهي مجرد أداة لتحقيق تلك الوظيفة الحضارية.

- ٣ -

تبيّن لنا إذن أن كل واحد من الفريقين متمسك بالدولة ويوظفيتها "الجهادية". ولكن الاختلاف هو في مجال هذا الجهاد: هل هو العدو الداخلي أم العدو الخارجي؟ لقد كان الفريق الأول يرى الدولة "ضرورة" لحفظ النظام ومنع الفتنة، في حين كان الفريق الثاني يرى الدولة "ضرورة" لتحقيق مشروع الأمة التاريخي. وفي الحالتين تبدو وظيفة الدولة منحصرة في الجهاد بأوسع معانيه، فعليها أن «تمكّن المواطن المسلم من أن يحقق مثاليته الدينية على المستوى القومي، مع العمل على نشر الدعوة الإسلامية على المستوى الدولي»^(٢) وبعبارة أخرى، فإن وظيفة الدولة هي الجهاد بمعناه العام الموجه ضد الجاهلية في الدّاخل وضد الشّرك في الخارج^(٣).

يكمن الخلاف إذن - كما بيّنا ذلك آنفاً - في تحديد الأولوية. فالجميع كان يتعامل مع "مقدّسات": الدولة المقدسة والجماعة المقدسة، وبالتالي لم يكن من الممكن التنازل عن "المقدس".

(١) لقد حلّل إدوارد سعيد في الثقافة والإمبريالية هذه المسألة بإسهاب. وقد لخص كمال أبو ديب في مقدمة ترجمته للكتاب معنى السرديات بقوله: «ذلك أن وراء معناها المباشر وهو حكي حكاية يختفي مدلولها الخطير المتخصص الطارئ». السرد، في السياق الجديد، هو تشكيل عالم متماسك متخيّل تحاك ضمته صور الذات عن ماضيها، وتندغم فيه أهواء وتحيزات، وافتراضات تكتسب طبيعة البديهيات، ونزوعات، وتكوينات عقائدية يصوغها الحاضر بتعقيداته بقدر ما يصوغها الماضي بمتجليّاته وخفياها كما يصوغها بقوة وفعالية خاصتين قهّم الحاضر للماضي وأنهاج تأويله له. ومن هذا الخيط العجيب تنسج حكاية هي تاريخ ذات لنفسها وللعالم، تمتع طبيعة الحقيقة التاريخية وتمارس فعلها في نفوس الجماعة وتوجيه سلوكهم وتصوّره لأنفسهم وللآخرين، بوصفها حقيقة ثابتة تاريخياً. وتدخل في هذه الحكاية، أو السردية، مكونات الدين واللغة والعرف والأساطير، والخبرة الشعبية، وكل ما تهز له جوانب من النفس المتعيلة» (الثقافة والإمبريالية، بيروت، دار الأدب، ١٩٩٧، ص ١٦ - ١٧). وانظر كذلك: مجلة الاجتهاد، السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١، ص ٧ (التحرير). وانظر كذلك: تزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، ص ٦٤.

(٢) تزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، ص ٨٨.

(٣) عبد الله لعروي، مفهوم الدولة، ص ١٠٣.

تبدو إذن وظيفة الدولة الإسلامية «مرتبطة بالحضارة الإسلامية التي تقترب بدورها بوظيفة عقائدية ذات طبيعة كفاحية»^(١)، وربما هذا ما عناه ابن خلدون بقوله: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»^(٢).

(١) نزيه نصيف الأيوبي، العرب ومشكلة الدولة، ص ٨٧.

(٢) المقدمة، ج ١، ص ١٩٩.

خاتمة عامة

كانت "جدلية الديني والسياسي" الإطار الأنسب الذي وضحت لنا من خلاله مواقف العلماء من الجهاد. وضمن هذا الإطار بيننا أن تنظيم العلماء للجهاد الداخلي بكل أنواعه إنما هو مظهر من مظاهر غلبة منطق السياسي (الدولة) على منطق الديني (الدعوة)، باعتبار أن جوهر المقصد الذي رامه العلماء هو النضال ضد كل "البدع" و"الخارجين" عن الإجماع في سبيل إعادة توحيد الأمة حول نبيها ودينها. وقد عمدنا إلى المزاجية بين المصادر التاريخية والمصادر الأدبية، ذلك أن مسألة الجهاد لم تكن قضية الحاكمين "الرسميين" فحسب، وإنما كانت أيضاً تعيش في أعماق الطوائف الشعبية التي أهملها التاريخ الرسمي أو همشها، فـ «دراسة التاريخ - باعتباره أمر ضرورياً لعلم الحضارة - كما يقول عبد الله العروي^(١) - بعيداً عن الآثار الأدبية (...) دراسة نافصة^(٢)». وحتى تكون الرؤية شاملة كان علينا الجمع بين الصنفين من المصادر.

ولكن هل ثمة لمواقف العلماء المسلمين من الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة من دلالات ونتائج غير التي سلفت؟ من الواضح أن جدلية الديني والسياسي جعلتنا نفق على أهم هذه الدلالات والنتائج وهي أن الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة كان يعني بالأساس تدعيم الدولة في مواجهة خصومها الداخليين. ومع ذلك فإن لمواقف العلماء هذه دلالات أخرى لا تعدمها الأهمية وإن كانت دلالات فرعية:

(١) الجهاد في الإسلام لم يكن دائماً يعني السيف والعنف، فقد كان كما قال مورابيا بحق معركة متعددة الأوجه دفعت التاريخ الإسلامي في مختلف فتراته^(٣). والجهاد المسلح لم يكن سوى مظهر من مظاهر الجهاد المتعددة والمتنوعة (جهاد مسلح، جهاد سلمي، جهاد الكفار، جهاد أهل البغي والخوارج، جهاد هجومي، جهاد دفاعي، جهاد نفسي، جهاد فردي، جهاد جماعي...) ^(٤). وقد كان المسلمون يجدون دائماً في القرآن والسنة ما

(١) عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص ١٦.

(٢) نبيلة إبراهيم، سيرة الأميرة ذات الهمّة، ص ٢٥٣.

(٣) A. Morabia, *La notion de Jihad*, op cit, p. 571.

(٤) نشير في هذا الإطار إلى أن بعض شعراء الغزل جمعوا من حب النساء جهاداً، مستندين في ذلك إلى =

يدعم كل مظهر من مظاهر الجهاد. وإذا نحن نؤكد هذا الأمر فلنكتفي نلفت نظر القارئ إلى ذلك الفصل الهزيل المخصص للجهاد في دائرة المعارف الإسلامية.

(٢) الجهاد في الإسلام لم يكن محكوماً بنظرية مسبقة بل إن جملة من العوامل التاريخية أثّرت في الجانب النظري، وأوّل هذه العوامل هو حركة الفتوحات وممارسات الدولة الأموية في مجالات الإدارة والقضاء والخراج والعلاقات الدولية، خاصة مع بيزنطة، كما أن سلوفاً بني أمية ومعاوية بالخصوص منذ أحداث الفتنة الكبرى وطريقة تعاملهم مع النص وسنة الرسول وتقليدهم لكثير من المعارضين (الشيعة والحوارج) وتحويلهم الخلافة إلى "ملك عضوض"، كل ذلك أثّر في مقولة الجهاد وأفضى تدريجاً إلى دخلته.

= حديث نبوي مفاده أنه من أحب بصدق ومات مات شهيداً. انظر: الطاهر لبيب، سوسيولوجيا المنزل العربي، ترجمة مصطفى المسناوي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨، ص ٨٥ وما بعدها.

جهد تاريخيٍّ لأهمِّ أحداث الجهاد في القرنين

الرَّابِع والخامس للهجرة

اعتمدنا فيه على الكامل لابن الأثير (ك) والمتنظم لابن الجوزي (م)

- ٣٠١هـ * غزا الحسين بن حمدان الصَّافَّة^(١) ففتح حصوناً كثيرة. (م) ١٢١/٦.
- ٣٠٢هـ * غزا بشر الخادم والي طرسوس بلاد الرُّوم لفتح وغنم وسى. (ك) ٣٢/٨.
- * في صفر من هذه السَّنة قرىء على المنابر كتاب بفتح بلاد الرُّوم. وورد من بشر الخادم كتاب يذكر فيه ما فتح من حصون الرُّوم وما غنم وسى وأَنه أسر من البطارقة مائة وخمسين. (م) ١٢٧/٦.
- ٣٠٣هـ * أشارت الرُّوم على الفُجُور الجزرية وقصدوا حصن منصور وسبوا من فيه، وكانت الجنود متشاعلة بأمر الحُسين بن حمدان الذي خرج عن طاعة المقتدر. وفي هذه السَّنة أغار الرُّوم على طرسوس. (ك) ٣٦/٨.
- ٣٠٤هـ * عَزَلَ عليّ بن عيسى من الوزارة وتولَّى ابن الفرات (ت ٣١٢هـ). (ك) ٣٧/٨.
- * سار مؤنس المظفر إلى بلاد الرُّوم للغزو وسار إلى ملطية، وكتب إلى أبي القاسم عليّ بن أحمد بن بسطام أن يغزو من طرسوس في أهلها، ففعل وفتح مؤنس حصوناً كثيرة من الرُّوم وعاد إلى بغداد فأكرمه الخليفة. (ك) ٤٠/٨.
- ٣٠٥هـ * قنوم رسول ملك الرُّوم في القِدا وقد استقبل استقبالاً عظيماً في بغداد. (ك) ٤٠/٨.
- ٣٠٦هـ * عَزَلَ ابن الفرات ووزارة حامد بن العباس. (ك) ٤١/٨.
- * غزا بِشْر الأفشيني بلاد الرُّوم. غزا شمالاً في بحر الرُّوم فغنم وسى وعاد.
- * في هذه السَّنة دخل جُتَي الصَّفْوانِي بلاد الرُّوم فنهَب وخَرَّب وأحرق وفتح. فقرئت الكتب على المنابر في بغداد بذلك.

(١) مغازي الصَّافَّة هي المغازي التي تبدأ لعشرة أيَّام تُخلو من تموز أَمَّ الرُّبِيعَة فهي عشرة أيَّام تخلو من أيار. والشَّواتي تقع في آخر شباط وهي غير مستحسنة ويجب أن تكون قصيرة: مريوس كانار: أخبار الأمير سيف الدولة، ص ٧٠.

٣١٠هـ * غزا محمد بن نصر الحاجب من الموصل بلاد الزوم.

* دخل أهل طرسوس ثغر ملطية فظفروا. (ك) ٥١/٨.

٣١١هـ * عزل حامد بن العباس عن الوزارة وولاية ابن الفرات. (ك) ٥١/٨.

٣١٢هـ * قُتل الوزير ابن الفرات وولده المحسن. (ك) ٥٦/٨ - ٥٧.

* ورد رسولُ مَلِكِ الزَّومِ بهدايا ومعه أبو عمرو بن عبد الباقي، فطلبها من المقتدر الهدنة وتفرير الفدا فأجيبا إلى ذلك بعد غزاة الضائفة. (ك) ٥٨/٨.

٣١٣هـ * في يوم الثلاثاء لاثنتي عشرة ليلة بقيت من ربيع الآخر خرج مفلح الأسود لإيقاع الفدا ببلاد الزوم فتم الفدا لخمس بقين من رجب. (م) ١٩٦/٦.

* في هذه السنة سار جيش صقلية مع أميرهم سالم بن راشد وأرسل إليهم المهدي (ت ٣٢٢هـ) جيشاً من إفريقية ففتحوا وغنموا وعادوا. . . وساروا إلى أرض قلوزية^(*) وقصدوا مدينة طارنت^(**) فحاصروها وفتحوها بالسيف في شهر رمضان ووصلوا إلى مدينة أذنت فحاصروها وخربوا منازلها. (ك) ٥٩/٨.

* كتب ملك الزوم إلى أهل الثفور يأمرهم بحمل الخراج إليه فإن فعلوا وإلا قصدهم. . . فسار إليهم وأخرب البلاد ودخل ملطية سنة ٣١٤هـ.

٣١٤هـ * بعد دخول الزوم في صفر إلى ملطية وصل أهلها إلى بغداد في جمادى الآخرة مستغيثين فلم يغاثوا وعادوا بغير قائمة. (ك) ٦٢/٨.

* في هذه السنة قرئت الكتب على المنابر بموت الذمستق^(***).

* عزل الخصيبي عن الوزارة وتولية علي بن عيسى. (م) ٢٠١/٦.

٣١٥هـ * في هذه السنة خرجت سرية من طرسوس إلى بلاد الزوم فوقع عليها العدو وانتل الفريقان، وأسر من المسلمين ٤٠٠ رجل. (ك) ٦٥/٨ - ٦٦.

* سار الذمستق في جيش عظيم من الزوم إلى مدينة دجيل فقاتله أهلها قتالاً شديداً وانتصروا عليه وأخرجوه من المدينة. (ك) ٦٥/٨ - ٦٦.

* ورد كتاب من عامل الثفور بأن الزوم دخلوا شميساط وأخذوا جميع ما فيها ونهبوا خيمة المَلِكِ وضربوا في المسجد الجامع بها في أوقات صلواتهم التاقوس. ثم قرئت الكتب على المنابر في يوم الجمعة لإحدى عشرة ليلة بقيت من ربيع الآخر أنَّ المسلمين عقبوا على الزوم فقتلوا منهم مقتلة عظيمة. وفي شعبان دخل إلى بغداد ثلاثة عشر (٩) أسيراً من الزوم أخذوا من بيت المقدس.

* في هذه السنة ظهر الذيلم. (م) ٢٠٥/٦.

(*) منطقة كالبريا Calabria في أقصى الجنوب الغربي الإيطالي.

(**) مدينة تارنتو Taranto في الجنوب الإيطالي.

(***) تبين فيما بعد أنها كانت إشاعة كاذبة.

٣١٦هـ * وصل النمستق في جيش كثير من الزوم إلى أرمينية لحصر مدينة خلاط فصالحه أهلها ورحل عنهم بعد أن أخرج المنير من الجامع وجعل مكانه صليبا. وفعل كذلك وخافه أهل أروزن وغيرهم ففارقوا بلادهم وانحدر أعيانهم إلى بغداد واستغاثوا إلى الخليفة فلم يقاتلوا. وفي هذه السنة وصل سبع مائة رجل من الزوم والأرمن إلى ملطية ومعهم الفؤوس والمعاول وأظهروا أنهم يكسبون بالعمل ثم ظهر أن مليحا الأرمني صاحب الثوب وضعهم ليكونوا بها فإذا حصرها سلموها إليه فعلم بهم أهل ملطية فقتلوههم. (ك) ٧٤ / ٨.

٣١٧هـ * عزل علي بن عيسى عن الوزارة وتولية أبي علي بن مقله. (ك) ٦٧ / ٨ - ٦٨. * التقى مفلح الساجي والنمستق فانهزم النمستق ودخل مفلح وراه إلى بلاد الزوم. (ك) ٨٠ / ٨.

٣١٨هـ * عزل ابن مقله ووزارة سليمان بن الحسن. (ك) ٨١ / ٨. * فتنة بتصيين بين أهل باب الزوم والباب الشرقي. (ك) ٨٣ / ٨. ٣١٩هـ * عزل سليمان بن الحسن ووزارة أبي القاسم الكلوثاني. (ك) ٨٣ / ٨ - ٨٤. * عزل الكلوثاني ووزارة الحسين بن القاسم. (ك) ٨٥ / ٨ - ٨٦. * غزا شمال والي طرسوس بلاد الزوم فغير نهرا ونصر المسلمون (. . .) ودخل المسلمون عمورية فأخذوا وأحرقوا وأوغلوا في بلاد الزوم ينهبون حتى بلغوا أنكورية (أنقره). (ك) ٨٧ / ٨.

* كاتب ابن الذيواني وغيره من الأرمن وهم بأطراف أرمينية الزوم وحثوهم على قصد بلاد الإسلام ووعدهم النصر فسارت الزوم في خلق عظيم فخرّبوا بلاد خلاط وما جاورها، وقتل من المسلمين خلق كثير فبلغ خبرهم بمكّا هلام يوسف بن أبي الساج وهو والي أذربيجان فسار في عسكر كبير وبعه كثير من المتطوعة إلى أرمينية وقصد بلد بن الذيواني ومن وافقه لحربه وبالغ الناس في كثرة القتلى من الأرمن حتى قالوا مائة ألف. وسارت عساكر الزوم إلى شمساط نحصروها فاستصرخ أهلها بسعيد بن حمدان وكان المقتدر قد ولّاه الموصل وديار ربيعة وشرط عليه غزو الزوم وأن يستقل ملطية منهم وكان أهلها قد ضعفوا فصالحوا الزوم وسلموا مفتاح البلد إليهم (. . .) فتجهّز وسار إليهم مسرعا وقد كاد الزوم يقتحمونها فلما قاربهم هربوا منه وسار منها إلى ملطية وبها جمع من الزوم ومن عسكر مليح الأرمني ومعهم ابن نفيس صاحب المقتدر وكان قد تنصّر.

٣٢٠هـ * عزل الحسين بن القاسم عن الوزارة. (ك) ٨٨ / ٨ - ٨٩. * قتل المقتدر وخلافة القاهرة بالله. (ك) ٨٤ / ٨ - ٩١. ٣٢١هـ * بداية دولة بني بويه. (ك) ٩٩ / ٨ - ١٠٠. ٣٢٢هـ * خلع القاهرة بالله وخلافة الراضي بالله. (ك) ١٠٥ / ٨ - ١٠٧. * سار النمستق قرقاش في خمسين ألفا من الزوم فنازل ملطية وحصرها مدة طويلة فهلك أكثر أهلها بالجوع وخير أهلها بين الإسلام والتصرانية فاتحاز أكثر المسلمين إلى

التصراعية طمعاً في أهلهم وأموالهم . ثم ملك الـدمستق شـميساط وصارت أكثر البلاد في أيدي الزوم . (ك) ١١٢/٨ .

٣٢٣هـ * سـير القاتـم القـلـوي (ت ٣٣٤هـ) جيشاً من إفريقية في البحر إلى ناحية الفرنج ففتحوا مدينة جنوة ومزوا بسردانية فألقموا بأهلها وأحرقوا مراكب كثيرة ومزوا بقرقيسيا فأحرقوا مراكبها وعادوا سالمين . (ك) ١١٨/٨ .

٣٢٤هـ * القبض على ابن مقلة ووزارة عبد الرحمن بن عيسى ثم قبض على عبد الرحمن ووزر أبو جعفر الكرخي . (ك) ١١٩/٨ - ١٢٠ .

* ثورة الجند ومطالبته بتغيير وزير الراضي بالله . (ك) ١٢٣/٨ .

* المجاعة وغلاء الأسعار والطاعون . (ك) ١٢٠/٨ - ١٢١ .

٣٢٥هـ * في هذه السنة خرجت الفرنج إلى بلاد الأندلس فنهبوا وقتلوا وسبوا وممن قتل من المشهورين جـخاف بن يـمن قاضي نـيسية . (ك) ١٣٠/٨ .

٣٢٦هـ * ورد كتاب من ملك الزوم إلى الراضي بالله يطلب فيه الهدنة فاستجاب له الراضي وكانت هدنة سنة . (م) ٢٩٣/٦ .

* فتنة بغداد بين اليهود والمسلمين بسبب حالة زنى بين يهودي ومسلمة . (م) ٢٩٣/٦

٣٢٩هـ * وفاة الراضي وخلافة المتقي بالله . (ك) ١٤١/٨ - ١٤٢ .

٣٣٠هـ * وصول الزوم إلى ضواحي حلب . (ك) ١٥٢/٨ .

٣٣١هـ * ورود الزوم إلى أرزن وميتافارقين . وفي ذي القعدة خرج المتقي إلى الشماسية لصيد السباع . (م) ٣٣٠/٦ .

* ورد كتاب من ملك الزوم يلتمسون مندبلاً كان لعيسى عليه السلام مسح به وجهه فصارت صورة وجهه فيه . وذلك المندبيل موجود في بيعة الزها Edesse وأنه إذا أنفذ إليه المندبيل أطلق من أسارى المسلمين عدداً كبيراً (. . .) فأمر المتقي بإحضار الفقهاء والقضاة واستشارهم في الأمر فقال بعض من حضر هذا المندبيل منذ زمان طويل في هذه البيعة لم يلتمسه ملك من ملوك الزوم وفي دفعه إلى هذا غضاضة على الإسلام ، والمسلمون أحق بمندبيل عيسى عليه السلام . فقال علي بن عيسى : خلاص المسلمين من الأسر أحق فأمر المتقي بتسليم المندبيل وتخليص الأسارى . (ك) ١٥٧/٨ .

٣٣٣هـ * خلع المتقي وسُمل عينيه وخلافة المستكفي . (ك) ١٦٢/٨ - ١٦٣ .

* خروج أبي يزيد الخارجي (صاحب الحمار) واستيلاؤه على القيروان .

٣٣٤هـ * خلع المستكفي وسمل عينيه وخلافة المطيع . (ك) ١٧٦/٨ - ١٧٧ .

٣٣٥هـ * القـيـدا بين المسلمين والزوم على يد نصر التـمـلي أمير الثغور لسيف الدولة الحمداني وكان عدد الأسرى ٢٤٨٠ وفضل للزوم على المسلمين ٢٣٠ لكثرة من معهم من الأسرى . (ك) ١٨٤/٨ .

٣٣٧هـ * سار سيف الدولة إلى بلاد الزوم وانهزم . (ك) ١٨٩/٨ - ١٩٠ .

- ٣٣٩هـ * دخل سيف الدولة بلاد الرّوم وأوغل فيها وفتح حصوناً كثيرة فلما أراد الخروج من بلاد الرّوم أخذوا عليه المضايق فانهزم وهلك من كان معه. (م) ٣٦٧/٦.
- ٣٤٠هـ * فتح الحسن بن علي بن أبي الحسين الكلبي عامل صقلية للمنصور العلوي (ت ٣٥١هـ) جراحة وأدرنت وقشانة وبطرقوة. (ك) ١٩٥/٨.
- ٣٤١هـ * ملك الرّوم مدينة سروج وسبوا أهلها. (ك) ١٩٧/٨.
- ٣٤٢هـ * أسر سيف الدولة لقسطنطين ابن الدّمستق. (م) ٣٧٢/٦.
- ٣٤٣هـ * معركة «الحدث» بين سيف الدولة والرّوم: أسر صهر الدّمستق وابن ابنته. (ك) ٢٠١/٨.
- ٣٤٥هـ * هجوم الرّوم على طرسوس. (ك) ٢٠٥/٨.
- ٣٤٧هـ * خروج الرّوم إلى آمد وميفارقين. (م) ٣٨٧/٦.
- ٣٤٩هـ * غزا سيف الدولة بلاد الرّوم وفتح عدة حصون وبلغ إلى خرشنة (ك) ٢٠٩/٨ - ٢١٠.
- ٣٥٠هـ * دخل نجا غلام سيف الدولة بلاد الرّوم من ناحية ميفارقين غازياً وخرج سالماً. (ك) ٢١١/٨.
- ٣٥١هـ * دخول الرّوم عين زربة: طلب لمسلمون الأمان فأمنهم ملك الرّوم ولكنه قتل منهم الكثير وأمر بالنخل فاقطع ثم أخرجهم من المدينة فهاموا في الطرقات. وهدم الجامع وسور البلد. وأقام واحداً وعشرين يوماً وفتح أربعة وخمسين حصناً مجاوراً لعين زربة بعضها بالسيف وبعضها بالأمان ثم إن سيف الدولة أهاد بناء عين زربة. وفي سؤال من هذه السنة ورد خبر أسر أبي قراس الحمداني. (ك) ٢١٢/٨.
- * سبّر سيف الدولة حاجبه في جيش مع أهل طرسوس إلى بلاد الرّوم فغنموا وقتلوا وسبوا وعادوا ففصل الرّوم حصن سيّئة وملكوه. (ك) ٢١٤/٨ - ٢١٥.
- * دخول الرّوم بغنة إلى حلب وانهزام سيف الدولة. وقد دار قتال بين الرّوم والحامّة فاستغل رجال الشرطة ذلك للتهب. (م) ٨/٧.
- * في هذه السنة كتب الحامّة على مساجد بغداد يلعن معاوية وعثمان. (م) ٧/٧.
- * سار جيش من الرّوم في البحر إلى جزيرة إقريطش (كرت) فأرسل أهلها إلى المعز لدين الله العلوي صاحب إفريقية يستنجدونه فأرسل إليهم نجدة فقاتلوا الرّوم فانتصر المسلمون وأسر من كان بالجزيرة من الرّوم. (ك) ٢١٥/٨.
- ٣٥٢هـ * دخل أهل طرسوس بلاد الرّوم غازين ودخلها أيضاً نجا غلام سيف الدولة بن حمدان من حرب آخر ولم يكن سيف الدولة معهم لمرضه. فأوغل أهل طرسوس حتى وصلوا إلى قونية. (ك) ٢١٥/٨ - ٢١٦.
- * ثار الرّوم على ملكهم فقتلوه وملكوا غيره (ابن شمشقيق) (..). (ك) ٢١٦/٨.
- ٣٥٣هـ * الرّوم يتزلون المصبصة بجيش ضخم وفيه الدّمستق فدافعه أهلها فأحرقها. (ك) ٢١٧/٨.
- * ملك سيف الدولة بعض أرمينية. (ك) ٢١٧/٨.
- * الحرب بين المسلمين والرّوم بصقلية وانتصر المسلمون بعد معارك عنيفة. (ك) ٢١٩/٨ - ٢٢٠.

٣٥٤هـ * استيلاء الرّوم على المضيضة وطرسوس وقد جعل ملك الرّوم المسجد الجامع بطرسوس اصطبلًا لذوابه وأحرق المنبر ثم أمر بعمارة ما خرب فتراجع أهل الثغرين وتضرّ بعضهم. (ك) ٢٢٠ / ٨ - ٢٢١.

٣٥٥هـ * حصار الرّوم لمدينة آمد ولم يمكنهم فتحها. ثم نزلوا أنطاكية فأقاموا عليها مدة طويلة يقاتلون أهلها فلم يمكنهم فتحها، فخرّبوا بلدها ونهبوه وعادوا إلى طرسوس. (ك) ٨ / ٢٢٦.

* الفدا بين سيف الدولة والرّوم: إطلاق سراح أبي فراس الحمداني. (ك) ٨ / ٢٢٦.

* عشرة آلاف من الأتراك يسرون لغزو الرّوم فشتتهم ركن الدولة البويهّي. (ك) ٨ / ٢٢٤.

٣٥٧هـ * هجوم الرّوم على سواد أنطاكية. (م) ٤٣ / ٧.

٣٥٨هـ * دخل ملك الرّوم الشّام ولم يمنعه أحد فسار إلى طرابلس وأحرق بلدها وحصر قلعة عزة فملكها ونهبها وسبى من فيها. وكان صاحب طرابلس قد أخرجه أهلها لشدة ظلمه وقصد ملك الرّوم حمص وكان أهلها قد انتقلوا عنها وأقام في الشّام شهرين. (ك) ٨ / ٢٣٥.

٣٥٩هـ * دخل الرّوم أنطاكية وأخرجوا منها أهلها. (ك) ٨ / ٢٣٧ - ٢٣٨.

٣٦١هـ * أغار ملك الرّوم على الرّما وسار في ديار الجزيرة حتّى بلغ نصيبين (. . .) فسار جماعة من أهل تلك البلاد إلى بغداد مستقرين (. . .) وذكروا ما فعله الرّوم من النهب والقتل والأسر والسبي فاستعظمه النّاس (. . .) واجتمع معهم أهل بغداد وقصدوا دار الخليفة المطيع وأرادوا الهجوم عليه فمنعوا من ذلك . . . وكان يختار حيثل يصنيد فخرجوا إليه فوعدهم بالتجهيز للغزاة. (ك) ٨ / ٢٤٣ - ٢٤٤.

٣٦٢هـ * وقعة بين حبة الله بن ناصر الدولة بن حمدان والذمتق وأسر الذمتق. (ك) ٨ / ٢٤٧ - ٢٤٨.

٣٦٣هـ * المطيع يخلع نفسه ويتولّى الخلافة الطّائغ بالله. (ك) ٨ / ٢٥٢.

٣٦٤هـ * أوقع العتارون حريقاً بالخشابين وزاد أمرهم حتّى ركبوا الدّواب وتلقبوا بالقواد وغلبوا على الأمر وأخذوا الخفائر عن الأسواق والدّروب وكان في جملة العتارين قائد يُعرف بأسود الرّيد. (م) ٧٤ / ٧ - ٧٥.

٣٦٦هـ * غزا سيكتكين الهند فافتتح قلعة حصينة على شواطئ الجبال. (ك) ٨ / ٢٦٥.

٣٦٧هـ * استيلاء عضد الدولة البويهّي على ملك بني حمدان. (ك) ٨ / ٢٧٥ - ٢٧٦.

٣٦٩هـ * وصول ورد الرّوميّ إلى ديار بكر: بعد موت الذمتق طمع في الملك وهو من أكابر الجيش وراسل أبا تغلب بن حمدان وصاهره واستجاش بالمسلمين من الثّغور فاجتمعوا عليه وقصد الرّوم ثمّ اتهمز ودّ إلى بلاد الإسلام. (ك) ٨ / ٢٧٩ - ٢٨٠.

٣٧١هـ * الأمير أبو القاسم أمير صفّينة يهاجم قلعة مالطة بعد أن ملكها الفرنج، ثم قُتل. (ك) ٩ / ٥ - ٦.

٣٨١هـ * القبض على الطّائغ بالله وخلافة القادر بالله. (ك) ٩ / ٣٢ - ٣٤.

- ٣٨٢هـ * شَمَّعَ الدَّيْلَمُ وَالْأَتْرَاكُ. (ك) ٣٩/٩.
- ٣٨٥هـ * سَيرَ الْمُتَصَوِّرُ بْنُ أَبِي عَامِرٍ أَمِيرُ الْأَنْدَلُسِ عَسْكَراً إِلَى بِلَادِ الْفَرَنْجِ لِلْغَزْوِ؛ فَأَوْغَلُوا فِي دِيَارِهِمْ وَأَسْرَوْا «غَرْسِيه» وَهُوَ مَلِكٌ لِلْفَرَنْجِ. (ك) ٤٧/٩.
- ٣٨٦هـ * وَفَاةُ الْعَزِيزِ بِاللَّهِ الْفَاطِمِي وَوَلَايَةُ ابْنِهِ الْحَاكِمِ. (ك) ٤٨/٩ - ٥١.
- ٣٨٩هـ * انْقِرَاضُ دَوْلَةِ السَّامَانِيَّةِ وَمُلْكُ التُّرْكِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ. (ك) ٦٢/٩.
- ٣٩٢هـ * لَمَّا فَرَّغَ يَمِينُ الدَّوْلَةِ مَحْمُودُ بْنُ سِبْكَتِكِينَ مِنْ قِتَالِ خُلَفِ بْنِ أَحْمَدَ أَحَبَّ أَنْ يَغْزُو الْهِنْدَ غَزْوَةً تَكُونُ كَقَارَةِ لَمَّا كَانَ مِنْهُ مِنْ قِتَالِ الْمُسْلِمِينَ. (ك) ٧٠/٩ - ٧١.
- * ثَارَ الْمُؤَامُ بِالنَّصَارَى فَهَبُوا الْبَيْعَةَ بِقَطِيعَةِ الدَّقِيقِ وَأَحْرَقُوهَا. (م) ٧/٢١٩.
- * نُفِيَ ابْنُ الْمُعَلِّمِ فَقِيهِ الشَّيْخَةِ عَنِ الْبَلَدِ فَقَامَتْ هَيْبَتُهُ. (م) ٧/٢٢٠.
- ٣٩٥هـ * غَزَا يَمِينُ الدَّوْلَةِ بِلَادَ الْهِنْدِ. (ك) ٧٧/٩.
- ٣٩٦هـ * غَزَا يَمِينُ الدَّوْلَةِ الْمُنْتَانِ وَفَتْحَهَا. ثُمَّ سَارَ عَنْهَا إِلَى قَلْعَةِ كَوَاكِيرَ وَكَانَ بِهَا سِتُّ مِائَةِ صَنْمٍ فَافْتَتَحَهَا وَأَحْرَقَ الْأَصْنَامَ. (ك) ٧٧/٩ - ٧٨.
- ٣٩٧هـ * غَزَزَ يَمِينُ الدَّوْلَةِ بِلَادَ الْهِنْدِ. (ك) ٨٠/٩.
- ٣٩٨هـ * فَتَحَ يَمِينُ الدَّوْلَةِ قَلْعَةَ «بَهِيمِ ثَغَرٍ» وَهِيَ عَلَى جَبَلٍ عَالٍ وَكَانَ الْهِنْدُودُ قَدْ جَمَعُوا خَزَائِنَهُمْ لَصَنْمِهِمُ الْأَعْظَمَ.
- * الْحَاكِمُ الْفَاطِمِيُّ صَاحِبُ مِصْرَ يَهْدِمُ بَيْعَةَ قُتَامَةَ الْمُجَاوِرَةَ لِبَيْتِ الْمَقْدِسِ. وَهِيَ بَيْعَةٌ عَظِيمَةٌ الْقَدْرُ عِنْدَ النَّصَارَى وَقَدْ تَمَّ تَهْدِيمُهَا بِحَضُورِ الْقُضَاةِ وَالشُّهُودِ وَوُجُوهِ الْبَلَدِ (. . .) ثُمَّ أَمَرَ بِتَقْضِ جَمِيعِ الْبَيْعِ وَالْكُنَاسِ وَبَنَى مَسَاجِدَ مَكَانِهَا (. . .) وَأَمَرَ بِالتَّدَاوِي بِمِصْرَ فِي أَهْلِ الدِّمَةِ مَنْ أَرَادَ الدُّخُولَ فِي الْإِسْلَامِ دَخَلَ وَمَنْ أَرَادَ الْإِنْتِقَالَ إِلَى الْزُّومِ كَانَ أَمْنًا إِلَى أَنْ يَخْرُجَ، أَوْ الْمَقَامَ عَلَى أَنْ يَلْبِسَ الْفِيَارَ وَيَلْزَمَ مَا شَرَطَ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ وَشَرَطَ عَلَى النَّصَارَى تَعْلِيقَ الصُّلْبَانِ ظَاهِرَةً عَلَى صُدُورِهِمْ وَعَلَى الْيَهُودِ تَمَثُّلَ رَأْسِ الْمَجَلِّ وَالْإِمْتِنَاعَ عَنْ رُكُوبِ الْخَيْلِ (. . .) ثُمَّ إِنَّهُ قُبِّلَ مَوْتَهُ أَوْ أُنْذِنَ بِإِعَادَةِ بِنَاءِ الْبَيْعِ وَالْكُنَاسِ وَأُذِّنَ لِمَنْ أَسْلَمَ مِنْهُمْ أَنْ يَعُودَ إِلَى دِينِهِ. (ك) ٨٥/٩ - ٨٦.
- ٣٩٩هـ * بِلْدَايَةُ حَالِ صَالِحِ بْنِ مَرْدَاسٍ. (ك) ٨٧/٩.
- ٤٠٠هـ * غَزَا يَمِينُ الدَّوْلَةِ الْهِنْدَ فَاخْتَرَقَهَا وَاسْتَبَاحَهَا وَنَكَسَ أَصْنَامَهَا فَلَمَّا رَأَى مَلِكَ الْهِنْدِ أَنَّهُ لَا قُوَّةَ لَهُ بِهِ رَاسَلَهُ فِي الصُّلْحِ وَالْهِنْدَةَ عَلَى مَا لَ يُوْذِيهِ وَخَمْسِينَ لَيْلًا قَبْلَ وَعَادَ إِلَى غَزْنَةِ. (ك) ٨٨/٩.
- ٤٠١هـ * غَزَا يَمِينُ الدَّوْلَةِ بِلَادَ الْغُورِ وَهِيَ تَجَاوِزُ غَزْنَةً . . . وَسَارَ إِلَى عَظِيمِ الْغُورِ الْمَعْرُوفِ بِابْنِ سُورِي وَانْتَهَى إِلَى مَدِينَتِهِ الَّتِي تَدْعَى «أَهْتِكْرَان» فَأَسْرَهُ وَجَعَلَ عِنْدَهُمْ «الْغُور» مِنْ يَلْمُهُمْ شُرَائِعَ الْإِسْلَامِ. (ك) ٩١/٩ - ٩٢.
- ٤٠٣هـ * فَتْنَةُ بَيْنِ الْمُسْلِمِينَ وَالنَّصَارَى أَثْنَاءَ تَشْيِيعِ جَنَازَةِ زَوْجَةِ أَبِي نَصْرِ بْنِ إِسْرَائِيلَ النَّصْرَانِيِّ. (م) ٧/٢٦٢.

- ٤٠٤هـ * فتح يمين الدولة «تاردين» ببلاد الهند. (ك) ١٠١/٩.
- ٤٠٥هـ * غزا يمين الدولة «تانبشر» ببلاد الهند. (ك) ١٠٢/٩.
- ٤٠٦هـ * غزا محمود بن سبكتكين «على عادته» بلاد الهند. (ك) ١٠٧/٩.
- * فتنة بين السنة والشيعة. (ك) ١٠٨/٩.
- ٤٠٧هـ * غزا يمين الدولة بلاد الهند وقد أتاه من المتطوعة نحو عشرين ألفاً. (ك) ١٠٩/٩ - ١١٠.
- * ابتداء الدولة العلوية بالأندلس. ١١١/٩ - ١١٢.
- ٤٠٩هـ * غزا يمين الدولة الهند وبلاد الأفغان. (ك) ١٢٨/٩ - ١٢٩.
- ٤١٤هـ * أوغل يمين الدولة في بلاد الهند. (ك) ١٣٨/٩.
- ٤١٦هـ * فتح يمين الدولة في بلاد الهند عدة حصون ومدن وأخذ الضم المعروف «بسومات» وكان أعظم أصنام الهند وهم يحبون إليه كل ليلة. (ك) ١٤٢/٩ - ١٤٣.
- * في هذه السنة ملك الزوم ما كان للمسلمين في قلورية (كاليريا) بلغ ذلك المعز فجهر أسطولاً كبيراً فلما قرب جزيرة قوضرة خرج عليهم ريح فغرق أكثرهم. (ك) ١٤٥/٩.
- * اشتداد أمر العتارين. (ك) ١٤٥/٩.
- ٤٢٠هـ * ملك يمين الدولة الري وبلد الجبل. (ك) ١٥٤/٩ - ١٥٥.
- * دخول القرّ ديار بكر وملّكهم مدينة الموصل. (ك) ١٦١/٩.
- ٤٢١هـ * غزا أحمد بن يثالثكين نائب محمود بن سبكتكين ببلاد الهند مدينة لهند هي من أعظم مدنتهم يقال لها «فرسي» وبلغ من كثرة ما نهبه المسلمون أنهم اقتسموا الذهب والفضة كيلاً. ولم يصل إلى هذه المدينة عسكر للمسلمين قبله ولا بعده. (ك) ١٦٥/٩.
- * وفاة يمين الدولة محمود بن سبكتكين وكان قد ولد سنة ٣٦٠هـ وملك بعده الأمر ابنه مسعود. (ك) ١٦٦/٩.
- * خرج ملك الزوم من القسطنطينية في ثلاثمائة ألف مقاتل إلى الشام (..). ثم حصلت خلافات داخل جيشه فرجع. (ك) ١٦٩/٩.
- ٤٢٢هـ * ملك الزوم مدينة الرها. (ك) ١٧٢/٩.
- * ملك الزوم قلعة أفامية بالشام بإعانة حسان بن المقرج الطائي الذي تنصر بعد أن هرب من وزير الظاهر ملك مصر. (ك) ١٧٥/٩.
- * جمع نائب نصر الدولة بن مروان بالجزيرة جمعاً ينيف على عشرة آلاف رجل وغزا من يقاربه من الأرمن.
- * اشتد أمر العتارين. وفتنة بين السنة والشيعة وكان سبب ذلك هزم المخرّجي الصوفي الشيعي على الغزو. (م) ٥٥/٨.
- * وفاة القادر بالله وخلفه القائم بأمر الله. (ك) ١٧٣/٩ - ١٧٤.
- ٤٢٤هـ * الجند يشغبون ويطالبون بأرزاقهم. (ك) ١٧٩/٩ - ١٨٠.

- ٤٢٥هـ * فتح السلطان مسعود بن محمود بن سبكتكين قلعة دسري وما جاورها من بلاد الهند.
(ك) ١٨٠/٩.
- ٤٢٦هـ * ملك الزوم قلعة دبركوي. (ك) ١٨٢/٩.
- ٤٢٦هـ * في شعبان وصل كتاب من الأمير مسعود بن محمود بن سبكتكين بفتح عظيم فتحه ببلاد الهند. (م) ٨٣/٨.
- * اشتد أمر العتارين وكاشفوا بالإفطار في رمضان وشرب الخمر. (م) ٨٣/٨.
- * انحلال أمر الخلافة والسلطة ببغداد: لا أحد يرث الجند والعتارين والأعراب وقطاع الطرق. (ك) ١٨٣/٩ - ١٨٤.
- ٤٢٩هـ * جمع جلال الدولة الأشراف والقضاة والشهود والفقهاء والوجوه واستدعى جائلقي النصاري ورأس جالوت اليهود: الموضوع: إلزامهم بتغيير لباسهم المشابه للباس المسلمين عملاً بما قد فرض على أهل الذمة من لباس. (م) ٩٦/٨ - ٩٧.
- ٤٣١هـ * فتح الملك مسعود بن محمود بن سبكتكين قلعة بخراسان كانت بيد الغز. (ك) ١٩٤/٩.
- * شكوى الأتراك من تأخر أرزاقهم. (ك) ١٩٦/٩.
- ٤٣٢هـ * الحرب بين عسكر مصر والزوم انتهت بظفر المسلمين. (ك) ٢٠٥/٩.
- ٤٣٣هـ * وصل إلى بغداد جماعة من البلغار يريدون الحج فأقيم لهم من الديوان الإقامة الوفرة. (ك) ٢٠٩/٩ - ٢١٠.
- ٤٣٤هـ * استولى طغرل بك على نيسابور والزي وكرمان. (ك) ٢١٠/٩ - ٢١٣.
- ٤٣٥هـ * في هذه السنة أخرج ملك الزوم الغرباء من المسلمين والنصارى وسائر الأنواع من القسطنطينية بسبب إثارته للإشاعات. (ك) ٢١٤/٩ - ٢١٥.
- * في صفر من هذه السنة أسلم كثير من كفار الترك. (ك) ٢١٦/٩ - ٢١٧.
- * قتال الزوم والزوس. (ك) ٢١٧/٩.
- ٤٣٩هـ * ظهر الأصغر الثغلي برأس عين واذعى أنه من المذكورين في الكتب (...) وجمع جمعاً وغزا نواحي الزوم... وعاد الغزو في عدة أكثر من العدد الأول وأوصل وغنم أضعاف ما غنمه أولاً... ونساع الناس فقصدوه وكثر جمعه واشتدت وطأته على الزوم فأرسل ملكهم إلى نصر الدولة بن مروان يقول له إنك عالم بما بيننا من المودة، واتفق في ذلك الوقت أن وصل رسول من الأصغر إلى نصر الدولة ينكر عليه ترك الغزو والميل إلى الذعة فسأه ذلك واستدعى قوماً من بني ثمير وقال لهم إن هذا الزجل قد أثار الزوم علينا ولا قدرة لنا عليهم... فاهتقله وتلافى أمر الزوم. (ك) ٢٢٤/٩ - ٢٢٥.
- ٤٤٠هـ * أتى كثير من الغز من ما وراء النهر إلى إبراهيم بن يوسف المعروف بينال (أخو طغرل بك) صاحب الري والجبل فقال لهم تضيق عن مقامكم عندنا والوجه أن نمضي معاً لغزو الروم ونجاهد فصاروا وحصل لهم من السبي الشيء الكثير. (ك) ٢٢٦/٩ - ٢٢٧.
- ٤٤٦هـ * استيلاء طغرل بك على أذربيجان. (ك) ٢٤٩/٩ - ٢٥٠.

- ٤٤٧هـ * دخول السلاجقة إلى بغداد والخطبة لصفر بك. (ك) ٢٥٤/٩ - ٢٥٥.
- * الفتنة بين الفقهاء الشافعية والحنابلة ببغداد. (ك) ٢٥٦/٩.
- ٤٤٨هـ * بداية دولة الملقمين (الموابطين) وولاية يوسف بن ناشفين. (ك) ٢٥٨/٩ - ٢٦٠.
- ٤٥٦هـ * فتح آلب أرسلان مدينة «آني» وغيرها من بلاد النصرانية. (ك) ١٥/١٠ - ١٦.
- ٤٦١هـ * زادت الرغبات في الوزارة فطلبها من لا يصلح لها. (م) ٢٥٢/٨.
- * وفاة من بلاد الرّوم أنّ الأمير الأتشين التركي ومن معه من الغزاة حاربوا بلاداً كثيرة من بلاد الرّوم وبلغوا عمورية وذلك بمساعدة أحد بطارقة ملك الرّوم. (م) ٢٥٤/٨ - ٢٥٥.
- ٢٦٢هـ * توجه ملك الروم من القسطنطينية إلى الشام في ثلاثمائة ألف ونزل على منبج ستة عشر يوماً وسار إليه المسلمون فانهزموا... ثم انقطعت عنه الميرة فهلك من معه جوعاً فعاد إلى القسطنطينية. (ك) ٢٤/١٠.
- ٤٦٣هـ * معركة «ملازجرد» الشهيرة بين السلطان السلجوقي ملكشاه والرّوم وانتهت بانتصار المسلمين وأسر ملك الرّوم وهو أمر يحدث لأول مرة في تاريخ الحروب الإسلامية البيزنطية. (ك) ٢٦/١٠ - ٢٨.
- ٤٦٧هـ * وفاة القائم بأمر الله وولاية المقتدي. (ك) ٣٩/١٠ - ٤٠.
- ٤٦٨هـ * ملك نصر بن محمود بن مرداس مدينة منبج وأخذها من الرّوم. (ك) ٤١/١٠.
- ٤٦٩هـ * الفتنة بين الحنابلة والأشعرية. (م) ٣٠٥/٨ - ٣٠٦.
- * في ذي الحجة ورد الخبر بأنّ سابور بن محمود صاحب حلب أنفذ إلى أنطاكية من حاصرها فبلغ الخبر فيها وظلنّ يدينار. (م) ٣٠٧/٨.
- * في ذي القعدة أزيلت المواخير ودور الفسق ببغداد ونقضت وهرب الفواسق. (م) ٣٠٧/٨.
- ٤٧٢هـ * غزا الملك إبراهيم بن مسعود بن محمود بن سبكتكين بلاد الهند. (ك) ٤٦/١٠.
- ٤٧٣هـ * جمع الوعاظ في الديوان وأذن لهم بمعاودة الجلوس وقد كانوا منعوا من ذلك منذ فتنة ابن القشيري (سنة ٤٦٤هـ) وتقدّم إليهم أن لا يخلطوا وعظّمهم بذكر شيء من الأصول والمذاهب. (م) ٣٢٦/٨.
- ٤٧٧هـ * سليمان بن قنلمش (زعيم السلاجقة الرّوم) يفتح أنطاكية. (ك) ٥٦/١٠.
- ٤٧٨هـ * استيلاء الفرنج على مدينة طليطلة. (ك) ٥٧/١٠ - ٥٨.
- ٤٧٩هـ * واقعة الرّلاقة بالأندلس وهزيمة الفرنج. (ك) ٦٢/١٠ - ٦٤.
- ٤٨١هـ * فتح الرّوم مدينة زويلة من إفريقية (قرب المهدية). (ك) ٦٨/١٠.
- ٤٨٢هـ * فتح سمرقند الفتح الثاني. (ك) ٧١/١٠.
- * فتح عسكر مصر عكاً وغيرها من بلاد الشام. (ك) ٧٢/١٠.
- ٤٨٤هـ * خرج توقيع الخليفة بالزام أهل الذّمة لبس الغيار والزّنار والدرهم الرّصاص معلق في أعناقهم مكتوب عليه ذمّي، وأن تلبس النساء مثل هذا الدرهم في خلوقهنّ عند دخول

- الحمام ليعرفن وأن يلبس الخفاف فرداً أسود وفرداً أحمر وجلجلأني أرجلهن . (م) ٥٥/٩ .
- * استيلاء يوسف بن تاشفين على الأندلس (ك) ٧٩/١٠ - ٧٩ .
- * ملك الفرنج جزيرة صقلية والسبب كثرة الفتن والصراع على السلطة . (ك) ٧٩/١٠ - ٨٢ .
- ٤٨٥هـ * معركة «جيان» بالأندلس بين المسلمين والفرنج وهي من أشهر المعارك بعد الزلاقة . (ك) ٨٣/١٠ .
- ٤٨٧هـ * وفاة المقتدي وخلافة ابنه المستظهر بالله . (ك) ٩٤ - ٩٥ .
- ٤٨٨هـ * خروج الغزالي إلى بيت المقدس تاركاً التدريس في النظامية . (ك) ١٠٤/١٠ .
- ٤٩٠هـ * بداية دولة محمد بن خوارزمشاه . (ك) ١١٠/١٠ - ١١١ .
- ٤٩١هـ * كثرة الاستنفار على الإفرنج وتواترت الشكايات من كل مكان ووردت كتب السلطان السلجوقي إلى جميع الأمراء يأمرهم بالخروج مع الوزير ابن جيهبر لحربهم ثم انفسخت هذه العزيمة ووردت الأخبار بأن الإفرنج ملكوا أنطاكية ثم دخلوا معرة النعمان . (م) ٩/١٠٥ .
- * هزيمة المسلمين أمام الفرنج بالشام . (م) ١١٢/١٠ - ١١٥ .
- * أرسل الخليفة رسولاً إلى السلطان بركيارق مستنفاً على الفرنج ومبالغاً في تعظيم الأمر . (ك) ١١٢/١٠ .
- ٤٩٢هـ * ملك الفرنج بيت المقدس وورد المستفرون من الشام إلى بغداد صحبة القاضي أبي سعد الهروي . (ك) ١١٧/١٠ - ١١٨ .
- * في هذه السنة في رمضان كانت وقعة بين العساكر المصرية والفرنج فانهزم المصريون . (ك) ١١٨/١٠ - ١١٩ .
- ٤٩٣هـ * انتصار ابن الدائم صاحب ملطية وسواس على الإفرنج . (ك) ١٢٤/١٠ .
- ٤٩٤هـ * استولى الباطنية على قلاع كثيرة ببلاد العجم . (ك) ١٣١/١٠ - ١٣٢ .
- * حصار الفرنج لعمكا وملكهم مدينة سروج والزها وحيفا وأرسوف وقيسارية . (ك) ١٣٥/١٠ .
- ٤٩٥هـ * ضبحيل Saint Jile الفرنجي يحاصر طرابلس ثم يهادن أهلها على مال وخيل ثم استولى على مدينة أنطرسوس . (ك) ١٤٣/١٠ .
- ٤٩٦هـ * أنفذ الأفضل أمير الجيوش بمصر مملوكاً لأبيه لقبه سعد الدولة إلى الشام لحرب الفرنج فانهزم فأرسل الأفضل بعده ابنه شرف المعالي فهزم الفرنج وسار ونزل على قصر بالزملة ثم اختلف مع جيشه . . . وعاد إلى أبيه وخرجت هذه السنة وبدا الإفرنج بيت المقدس وفلسطين (عدا عسفلان) ويافا وأرسوف وقيسارية وحيفا وطبرية واللاذقية وأنطاكية ويبدعهم من الجزيرة الزها وسروج . (ك) ١٥٢/١٠ .
- ٤٩٨هـ * في شعبان كانت وقعة بين طنكري الفرنجي صاحب أنطاكية والملك رضوان صاحب حلب انهزم فيها رضوان . (ك) ١٦٤/١٠ .
- * أزيل الغيار عن أهل اللدنة الذي كانوا ألزموه سنة ٤٨٤هـ . (م) ٩/١٤٣ .

٤٩٩هـ * ملك الفرنج حصن أقمية. (ك) ١٧٠/١٠ - ١٧١.

* في هذه السنة ورد بغداد إنسان من الملتئمين ومعه فقيه وكان هذا الملتئم قد حضر مع ابن الأفضل أمير الجيوش المصرية وقعته مع الفرنج وأبلى بلاء حسناً. (ك) ١٧٣/١٠.

٥٠٠هـ * الحرب بين ملك القسطنطينية والفرنج. (ك) ١٧٨/١٠.

* * *

استنتاجات عامة

- ١ - إن المواجهة العسكرية بين المسلمين «والكفار» قد تمت على أربع واجهات: الشام - الهند - صقلية - الأندلس:
 - انطلاقاً من بداية القرن الرابع الهجري عرفت منطقة الشام تدافعاً للمواقع بين المسلمين والروم. وبداية من منتصف هذا القرن نسجل تراجع «الجيش الإسلامي» أمام الهجمات الرومية المتكررة: لقد انتهى «حماية الإسلام» فسيف الدولة توفى وجهازه الدعائي المكون أساساً من المثني وابن ثباتة قد تفرق
 - بداية من سنة ٣٩٢هـ إلى حدود سنة ٤٢٦هـ فتحت جبهة جديدة مع «الكفار» إذ تولى يمين الدولة محمود بن سبكتكين وابنه مسعود فتح مناطق كثيرة في بلاد الهند: هذه الفتوحات اعتبرها أصحابها تدعياً للخلافة العباسية السنية في مواجهتها للتشيع.
 - بداية من سنة ٤٦٣هـ (تاريخ معركة ملازجرد الشهيرة) إلى حدود سنة ٤٩٠هـ استرجع المسلمون المبادرة على جبهة الشام: لقد ارتبطت هذه «الاستفاقة العسكرية» بدخول السلاجقة إلى بغداد سنة ٤٤٧هـ ووعدهم الخليفة العباسي بتحرير بلاد الشام.
 - بداية من سنة ٤٩٠هـ ستقلب الأمور من جديد لصالح الروم ثم الفرنج، إنها بداية الحروب الصليبية.
- ٢ - هذا التردّي العسكري لا يمكن فصله عن الأوضاع الداخلية التي كانت تعيشها الخلافة العباسية. وهذه الأوضاع يمكننا النظر إليها من زوايا عديدة:
 - لقد تميزت الخلافة العباسية بالضعف إذ أصبحت رهينة الجيش المكون من الأتراك والذليل ومن مظاهر هذا الضعف خلق الخلفاء بالقوة وسمل عيونهم و«التهافت» على منصب الوزارة.
 - لقد عرفت الفترة المذكورة (ق ٤ + ٥هـ) صراعات مذهبية نتجت عنها صدامات كثيرة وهذه الصراعات كانت بين السنة والشيعية وداخل المذهب السني نفسه (بين الشافعية والحنابلة بالخصوص).
 - عندما تضعف السلطة المركزية وتدهور الأوضاع السياسية، تدهور تبعاً لذلك أوضاع العامة

فتلجأ إلى حلّ مشاكلها بنفسها، وقد ظهرت معاناة العامة خاصة في سنوات المجاعة والأوبئة
 ٣٢٣هـ - ٣٣٠هـ - ٣٣٢هـ . . . العامة تزعمها الميَّارون في المطالبة بحقوقها (انظر سنوات
 ٣٦٤هـ - ٣٨٠هـ - ٣٨٤هـ - ٣٤٢هـ - ٤١٦هـ . . .).
 ٣ - إنّ مواقف العلماء المسلمين من الجهاد تتحدد انطلاقاً من تفاعل هؤلاء العلماء مع الواقع
 بمختلف تجلياته (عسكرياً - سياسياً - مذهبياً - اجتماعياً).

جرد تاريخي لأهم الصراعات المذهبية طيلة القرنين

الرابع والخامس للهجرة

اعتمدنا فيه على الكامل لابن الأثير (ك)

والمنتظم لابن الجوزي (م) والبداية والنهاية لابن كثير (ب)

٣٠٩هـ * في ذي القعدة من هذه السنة أحضر أبو جعفر محمد بن جرير الطبري إلى دار الوزير علي بن عيسى لمناظرة الحنابلة في أشياء تقوموا عليه فلم يحضروا (ب) ١٣٢/١١.
٣١٠هـ * مات الطبري ودفن في داره لأن بعض عوام الحنابلة متعوا دفته نهاراً ونسبوه إلى الرفض. (ب) ١٣٦/١١.

٣١٧هـ * وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وغيرهم من العامة والسبب اختلاف في تأويل آية قرآنية. (ك) ٧٩/٨.

٣٢١هـ * أشاعت العامة أن الحاجب علي بن بليق يريد أن يلعن معاوية على المنابر فلما بلغ الحاجب ذلك بعث إلى رئيس الحنابلة أبي محمد البربهاري الواعظ ليقابله على ذلك، فهرب واختفى، فأمر بجماعة من أصحابه فنشروا إلى البصرة. (ب) ١٧٢/١١.

* وفي نفس هذه السنة أمر القاهر بالله بتحريم الخمر والغناء وسائر الأنبذة وذلك تحت ضغط الحنابلة، وأمام ضغط الحنابلة المتواصل «ركب بدر الخرسني صاحب الشرطة ونادى في جانيه بغداد بأن لا يجتمع اثنان من الحنابلة ولا يناظرون في مذهبهم (...). فلم يفد ذلك فيهم وزاد شرهم». (ك) ١١٦/٨ - ١١٧.

٣٢٣هـ * قويت شوكة الحنابلة وإن وجدوا نبذاً أراقوه وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء واعترضوا في مشي الرجال مع النساء. (ك) ١١٧/٨.

٣٦٢هـ * بعد دخول الروم إلى نصيبين اجتمع الفقيه أبو بكر الرازي الحنفي وأبو الحسن علي بن عيسى الزماني وابن الذقاق الحنبلي بعز الدولة بختيار بن بويه وحرضوه على غزو الروم. (ب) ٢٧٣/١١.

٣٦٣هـ * حصلت فتنة بين السنة والشعبة وذلك أن جماعة من أهل السنة (عوام الحنابلة) أركبوا امرأة جملًا وسموها عاتشة وتسمى بعضهم بطلحة وبعضهم بالزبير وقالوا نقاتل أصحاب علي. (ب) ١١/٢٧٥.

٤٤٣هـ * هم الزوافض بقبر الإمام أحمد فمنهم القيب وخاف من غائلة ذلك. (ب) ١٢/٦٢.
٤٤٥هـ * لعن السلاجقة الأشعري بنيسابور وذلك لكسب ودة الحنابلة قبل الدخول إلى بغداد. (م) ٨/١٥٧ - ١٥٨.

٤٤٧هـ * فتنة بين الفقهاء الشافعية والحنابلة بسبب الجهر بالبسملة والترجيع في الأذان «نقوي جانب الحنابلة قوة عظيمة بحيث إنه كان ليس لأحد من الأشاعرة أن يشهد الجمعة ولا الجماعات». (ب) ١٢/٦٦ و(م) ٨/١٦٣.

٤٤٩هـ * مجاعة ووباء: «وقاب الناس وتصدقوا بأكثر أموالهم (...) وأراق الناس الخمرور وكسروا آلات اللهو ولزموا المساجد للعبادة وقراءة القرآن». (ب) ١٢/٧١.
٤٥٤هـ * عطلت المواخير وغلقت ونودي بإزالتها. (م) ٨/٢٢٥.

٤٦٤هـ * «لقي أبو سعد بن أبي عمارة الحنيلي مغنية قد خرجت من عند تركي (...) فقبض على عودها وقطع أوتارها (...)» فبعث إليه من كبس دره (...) واجتمع الحنابلة في جامع القصر من الغد مستفيثين وأدخلوا عليهم أبا إسحاق الشيرازي وأصحابه وطلبوا قلع المواخير وتبيح المفسدات ومن يبيع النبيذ وضرب دارهم». وحصلوا على وعد بذلك من الخليفة. (م) ٨/٢٧٢.

٤٦٥هـ * توبة ابن عقيل الحنيلي، وكان الحنابلة قد نقموا عليه سنة ٤٦١هـ بسبب تردده إلى أبي علي بن الوليد المتكلم المعتزلي وأتهموه بالاعتزال. (م) ٨/٢٥٤.
* في نفس هذه السنة أمر الحنابلة بهدم المواخير وتبطينها، وصادف أن غرقت بغداد في السنة التالية فاعتبروا ذلك عقاباً من الله. (ب) ١٢/١٠٥.

٤٦٩هـ * «قدم ابن لقشيري بغداد وجلس يتكلم في النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم وساعده أبو سعد الضوفي ومال معه أبو إسحاق الشيرازي. وكتب إلى نظام الملك يشكر إليه الحنابلة ويسأله المعونة عليهم، وذهب جماعة إلى الشريف أبي جعفر بن أبي موسى شيخ الحنابلة وهو في مسجده فدافع عنه آخرون واقتتل الناس بسبب ذلك (...) وثارت الفتنة وكتب الشيخ أبو إسحاق وأبو بكر الشاشي إلى نظام الملك في كتابه إلى فخر الدولة ينكر ما وقع ويكره أن ينسب إلى المدرسة التي بناها شيء من ذلك. وعزم الشيخ أبو إسحاق على الرحلة من بغداد غضباً مما وقع من الشر فأرسل إليه الخليفة يسكنه ثم جمع بينه وبين الشريف أبي جعفر وأبي سعد الضوفي وأبي نصر بن القشيري عند الوزير». (ب) ١٢/١١٥.

* في نفس هذه السنة أزيلت المواخير ودور الفسق ببغداد ونقضت وهرب الفواسق. (ب) ١١٥/١٢.

- ٤٧٠ هـ * ورد كتاب من النظام إلى أبي إسحاق الشيرازي فيه تعظيم لابن حنبل «فتداول هذا الكلام بين الحنابلة وسرّوا به وقبوا معه» فحصلت فتنة (م) ٣١٢/٨.
- ٤٧٣ هـ * أذن للوعاظ بالجلوس للوعظ وكانوا منعوا منذ فتنة ابن القشيري.
- ٤٧٥ هـ * فتنة بين الأشاعرة والحنابلة بسبب تعرّض الوعاظ للأشاعة للحنابلة بالسب والتكفير. (م) ٣/٩ - ٤.
- ٤٧٨ هـ * «خرج توقيع الخليفة المقتدي بأمر الله بتجديد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كلّ محلّة وإلزام أهل الذمة بلبس الغيار وكسر آلات الملاهي وإراقة الخمر وإخراج أهل الفساد من البلاد». (ب) ١٢/١٢٨.
- ٤٩٥ هـ * في هذه السنة قدم عيسى بن عبد الله القونوي فوعظ الناس وكان شافعيّاً أشعريّاً ف وقعت فتنة بين الحنابلة والأشعرية ببغداد. (م) ٩/١٣١ و(ب) ١٢/١٦٢.

قائمة المصادر والمراجع

I - المصادر

- الأبيوردي، أبو المظفر محمد بن أحمد القرشي اللّديوان، تحقيق عبد الباسط الأسني، لبنان، ١٣١٧هـ.
- ابن الأثير، علي بن أحمد أبو الكرم: الكامل، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١، ١٣٠١هـ.
- إخوان الصّف وخلان الوف: الرّسائل. نصحيح خير الدين الزركلي. المطبعة العربية بمصر ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م.
- الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، باعثناء رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٨.
- الإسفرائيني، أبو المظفر: التبصير في الدين، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، علم الكتب، ط١، ١٩٨٣.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين (جزء في مجلد واحد). تحقيق محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٠.
- الأصفهاني، الحافظ أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مصر، مطبعة السعادة، ط١، ١٩٣٨م.
- الأصفهاني، الراغب: محاضرات الأدياء ومحاوالت الشعراء والبلغاء، هذبه واحتصره إبراهيم زيدان، القاهرة، مطبعة الهلال، ١٩٠٢م.
- الأصفهاني، عماد الدين محمد بن محمد بن حامد: تاريخ دولة السلجوق، احتصر الشيخ الفتح علي بن محمد البنداري الأصفهاني، القاهرة، شركة طبع الكتب العربية، ١٣١٨هـ/١٩٠١م.
- الأصفهاني، أبو الفرج: مقاتل الطالبين، شرح وتحقيق السيد أحمد الضفر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٩.
- ابن بابويه القمي (الشيخ الصدوق): إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الرجعة، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٧٠.
- —: الأمالي، تحقيق محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراساني، النجف، ١٩٧٠.
- —: ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، قدّم له محمد مهدي السيد حسن الموسوي الخراساني، النجف، ١٩٧٢.

- : الخصال، تصحيح وتعليق السيد فضل الله الطباطبائي اليزدي، قم، د.ت.
- : كتاب المستطاب المسمى بعمل الشرائع، شبه مخطوط، والترقيم من عندنا. (والكتاب متوافر بدار الكتب الوطنية في تونس).
- : معاني الأخبار (جزآن في محل واحد)، تقديم: محمد مهدي السيد حسن الخراسان، النجف، ١٩٧١.
- : المقنع والهداية، قم/طهران، ذو الحجة ١٣٧٧هـ.
- : الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب: إعجاز القرآن، تحقيق أحمد الضقر، دار المعارف بمصر، د.ت.
- : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ١٩٥٠.
- : كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والتحر والناونجات، نشر الأب رتشارد يوسف مكارتي اليسوعي، بيروت، ١٩٥٨.
- : التمهيد في الرد على الملحنة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم له وعلّق عليه محمود محمد الخضير ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٤٧؛ وطبعة مكارتي، بيروت، ١٩٥٧.
- ابن بطّة المكبري: كتاب الشرح والإبانة على أصول السنة والذينة، تحقيق هنري لاووست، دمشق، المعهد الفرنسي، ١٩٨٥ (مع ترجمة للفرنسية بعنوان: *La profession de foi d'Ibn Batta*).
- البغدادي، ابن رجب: كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق ونشر هـ. لاووست وسامي الدّهان، دمشق، المعهد الفرنسي، ١٩٥١.
- البغدادي، عبد القادر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محمد بدر، القاهرة، مطبعة المعارف، ١٩١٠.
- : الفرق بين الفرق: تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، بيروت، دار الجيل/ دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧.
- البلاذري، الإمام أبو الحسن: فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، القاهرة، المطبعة المصرية بالأزهر، ط ١، ١٣٥٠هـ/١٩٣٢م.
- البيهقي، إبراهيم بن محمد: المحاسن والمساوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، د.ت.
- البيهقي، الشافعي: الاعتقاد، دراسة وتحقيق. د. السيد الجميلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٨٨.
- الترمذي، الحافظ محمد بن عيسى: صحيح الترمذي، شرح الإمام ابن العربي المالكي، القاهرة، المطبعة المصرية بالأزهر، ط ١، ١٩٣١.
- ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف: النجوم الزاهرة في ملوك مصر

- والقاهرة، القاهرة، ١٩٣٥.
- القاضي التتوخي، أبو علي المحسن بن أبي القاسم الفرج بعد الشدة، ح ٢، القاهرة، دار الطباعة، المحمدية، ط ١، ١٩٥٥.
- التهانوي، محمد علي بن علي: كشف اصطلاحات الفنون، نشر أحمد جودة، مطبعة إقدام/ دار الخلافة العلية، ١٣١٧هـ.
- التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة (٣ أجزاء في مجلد واحد)، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل: آداب الملوك، ط ١، تحقيق د. خليل العطية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٠.
- :—: يتيمة الذهر في محاسن أهل العصر، ط ١، تحقيق إيليا حاوي، بيروت، د.ت.
- ابن جبير، أبو الحسن محمد بن أحمد الكتاني الأندلسي. الرحلة، بيروت، دار صادر، ط ٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- الحرجاني، علي بن محمد: كتاب التعريفات ويلي بيان رسالة اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، القاهرة، المصبة الخيرية لمشاة بجمالية مصر، ط ١، ١٣٠٦هـ.
- ابن جماعة: بدر الدين، تحرير لأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق ودراسة وتعليق فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة لمحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ط ٢، ١٩٨٧.
- الجوزري، أبو علي منصور العزيري: سيرة الأستاذ جودو، تحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.
- ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي أبو الفرج: تلبس إبليس، القاهرة، إدارة الطباعة لمنيرة/ دار مكتبة الهلال، ط ١، ١٣٦٨هـ.
- :—: الحسن البصري، ط ١، تحقيق حسن السندوني، القاهرة، مكتبة الخديجي، ط ١، ١٩٣١م.
- :—: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ط ١، القاهرة، مكتبة الخانجي، د.ت.
- :—: المنتظم، حيدرآباد، ١٣٥٨هـ.
- :—: المنتظم، ط ٢، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢.
- الجويني، أبو المعالي: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصر، ١٩٥٠.
- :—: الشامل في أصول الدين، تحقيق هلموت كلوفر، القاهرة، دار العرب، د.ت.
- :—: شفاء القليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل وكتاب اللمع. الكتابان منشوران ضمن: Michel Allard: *Textes apologétiques de Guwainni* Beyrouth, Dar El-Machrek, 1968.
- :—: العقيدة النظامية، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، مطبعة الأنوار، ١٩٤٨.

- الحيلاني، عبد القادر: الغنية، المكتبة الشعبية، د.ت.
- ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد: الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للإمام أبي الفتح محمد بن الكريم الشهرستاني، القاهرة، المطبعة الأدبية بسوق الخصار القديم، ط ١، ١٣٢٠هـ.
- : الفصل في الملل والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٥.
- : المحلي، تحقيق عبد الرحمن الجزيري، القاهرة، إدارة الطباعة المنيرية، ط ١، ١٣٤٩هـ.
- أبو حنمو، موسى بن يوسف العبد الوادي: واسطة السلوك في سياسة الملوك، تونس، مطبعة الدولة التونسية، ١٢٧٩هـ.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد: المسند، شرحه ووضع فهارسه أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، ١٩٥٤.
- ابن حوقل، أبو الفاسم الصبيي: صورة الأرض، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت.
- ابن حبوس، محمد بن محمد بن سلطان الغنوي الدمشقي: الديوان، تحقيق خليل مردم بك، دمشق، ١٩٥١.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة (جزآن)، تونس، الدار التونسية للنشر/ الجزائر، الدار الوطنية للكتاب، ط ١، ١٩٨٤.
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧١.
- لخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: الرسائل، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٧٠.
- : مفاتيح العلوم، تحقيق ودراسة نهى النجار، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٣.
- ابن الخطاط، أبو عبد الله أحمد: الديوان، تحقيق خليل مردم بك، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، ١٩٥٨.
- ذات الهمة. سيرة الأميرة ذات الهمة (سيرة المجاهدين). تأليف صالح الجعفري وآخرين، المكتبة الحسينية المصرية، ط ١، ١٩٥٩.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله: تذكرة الحفاظ، حيدرآباد، ط ٢، ١٣٣٣هـ.
- : العبر في خير من غير، تحقيق فؤاد السيد، الكويت، ١٩٦١.
- الراوندي، محمد بن علي بن سليمان: راحة الصدور ودواية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية، نقله من الفارسية إلى العربية إبراهيم أمين الشواربي - عبد المنعم محمد حسنين - فؤاد عبد المعطي الصياد، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٥.
- ابن أبي زيد القيرواني: الرسالة الفقهية، تحقيق د. الهادي حمو ومحمد أبو الأجمال، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٦.

- السبكي، تاج الدين بن تقي الدين: طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، لمطبعة الحسينية، د.ت.
- طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود محمد الطناجي وعبد الفتاح محمد الحلوة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- ابن سعد، الطبقات، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- السلمي، أبو عبد الرحمن: طبقات الصوفية، تحقيق شريفة، القاهرة، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٩٥٣.
- الشريف الرضي: الديوان (جزآن)، بيروت، دار صادر، ١٩٦١.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد. الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
- الشيباني، محمد بن الحسن: شرح السير الكبير، إمام محمد بن أحمد الترحسي، تحقيق صلاح الدين المنجد، القاهرة، ١٩٥٧.
- الضابي، أبو الحسن: الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨.
- الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى: أخبار الرضا والمثقي، نشر ح. هيورت دن، القاهرة، مطبعة الصاوي، ١٩٣٥.
- ابن أبي طالب، علي: نهج البلاغة، شرح محمد عبده، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٧.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.
- الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد: كتاب الحوادث والبدع، تحقيق محمد الطالبي، تونس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ١٩٥٩.
- سراج الملوك، المطبعة الأزهرية المصرية، ط ١، ١٣١٩هـ/ ١٩٣٥م.
- ابن الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا: الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، القاهرة، د.ت.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن الأمالي، قدم له محمد صادق بحر العلوم، بغداد، منشورات المكتبة الأهلية، ١٩٦٤.
- الفهرست، بيروت، مؤسسة الوفاء، ط ٣، ١٩٨٣.
- النهاية في الفقه، تقديم الإمام لمحقق الشيخ آغا بزك الطهراني، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٥.
- القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي: تثبيت دلائل النبوة (جزآن)، تحقيق عبد الكريم عثمان، بيروت، ١٩٦٦.
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط ١، ١٩٦٥.

- : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب/تونس، الدار التونسية للنشر، ط ٢، ١٩٨٦.
- : المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ٨ و ٩، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة، د.ت.
- : المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٦، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لشركة العربية للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٦٠.
- ابن عبد الحكم: سيرة عمر بن عبد العزيز، تحقيق أحمد عبد، القاهرة، مكتبة وهبة، ط ٢، د.ت.
- ابن العديم، كمال الدين. زبدة الحلب من تاريخ حلب (جرآن)، تحقيق سامي الدهن، دمشق، ١٩٥١.
- القاضي عياض، أبو الفضل: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (٤ أجزاء)، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٨.
- الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، القاهرة، مطبعة دار الشعب، د.ت.
- : الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، مكتبة الحسين التجارية، د.ت.
- : الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٨.
- : الثبر المسبوك في نصيحة الملوك، عوّه عن الفارسية أحد تلامذته، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.
- : تهافت الفلاسفة، تحقيق الأب مورييس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ط ٢، ١٩٦٢.
- : جواهر القرآن، القاهرة، مطبعة كردستن العلمية، ط ١، ١٣٢٩هـ.
- : فضائح الباطنية وفضائل المستظاهرة، تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت، د.ت.
- : فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، ترجمه عن الفارسية نور الدين ك علي، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.
- : القسطاس المستقيم، تحقيق الأب فكتور شذحت، بيروت، ط ١، ١٩٥٩.
- : مدخل السلوك إلى منازل الملوك، تحقيق محمد رياض المالح، دمشق، ١٩٦٥.
- : المستصفى من علم الأصول، القاهرة، ط ١، ١٩٣٧.
- : المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المراق، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤.
- : الوجيز في فقه الإمام الشافعي، القاهرة، مطبعة الرّاجي، ١٣١٨هـ.
- : الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، دار الفكر العربي، ط ٢، ١٩٤٨.
- : الفراء، أبو يعلى: الأحكام السلطانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.
- أبو فراس. الحارث بن سعيد: الديوان، رواية ابن عبد الله الحسين بن خالويه، بيروت، دار صادر، ١٩٦٨.

- لقشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: الرسالة القشيرية في علم التصوف، القاهرة، مطبعة الشيخ أحمد علي المليجي الكتبي، ١٣١٩هـ.
- : الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطجي، بيروت، دار الحيل، د.ت.
- ابن القلانسي، حمزة: تاريخ أبي يعلى حمزة بن القلانسي المعروف بذييل تاريخ دمشق (تتلهو نخب من تواريخ ابن الأزرق الفارقي وسط بن الجوزي والحافظ الذهبي)، بيروت، ١٩٠٨.
- ابن كثير، الحافظ: البداية والنهاية، بيروت، مكتبة الممارف، ١٩٧٧.
- : البداية والنهاية، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٩٩٦.
- الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب: روضة الكافي، النجف، ١٣٨٥هـ.
- ابن ماجه، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني: سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية - عيسى الحلبي وشركاؤه، د.ت.
- اماردي، أبو الحسن بن محمد بن حبيب: الأحكام السلطانية، تصحيح محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مصر، ١٩٠٩.
- : الأحكام السلطانية، بغداد، دار الحرية للطباعة، ١٩٨٩.
- : الأحكام السلطانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨.
- : أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، طبع ونشر مطبعة مصطفى ليبي الحلبي وأولاده، ط٣، ١٩٥٥.
- : تسهيل النظر وتعميل النظر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق محيي هلال السرحان، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١.
- : قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت، دار الطبعة، ط١، ١٩٧٨.
- المؤيد في الدين: داعي الدعاة: الديوان، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الكتب المصرية، ط١، ١٩٤٩.
- : سيرة لمؤيد، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الكاتب المصري، ١٩٤٩.
- ابن المبارك، عبد الله: كتاب الجهاد، تحقيق نزيه حماد، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢.
- المنبئي، أبو الطيب: الديوان، تصحيح عبد الوهاب عزام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٤٤.
- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: تجارب الأمم، نسخ وتصحيح ه.ف. آمدروز، القاهرة، شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٤.
- مسلم، ابن الحجاج: صحيح مسلم، القاهرة، مطبعة لسعادة، ط١، ١٣٢٧هـ.
- المعري، أبو العلاء: ديوان سقط الزند، شرح وتعليق ن. رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥.
- الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري: الإفصاح في إمامة علي بن أبي طالب

عليه السلام، النجف، ١٣٦٧هـ.

- : الجمل أو النصرة في حرب البصرة، النجف، ط ٢، ١٣٦٨هـ.

- : أوائل المقالات، تحقيق فضل الله الزنجاني، تبرير، ١٣٧١هـ.

- المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ليدن، ط ٢، ١٩٠٩.

- ابن المقفع، عبد الله: الأدب الصغير - الذرة البتيمة - حكيم - رسالة الصحابة: ضمن رسائل

البلغاء (القسم الأول)، جمع محمد كرد علي، القاهرة، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م.

- (المكي، أبو طائب: قوت القلوب، المكتبة الحسينية بالأزهر، ط ١، ١٩٣٢.

- (لملطي الشافعي، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن التنبيه والرد على أهل

الأنواء والبدع، تحقيق محمد راهد الكوثري، دمشق، ط ١، ١٩٤٩.

- (النابلسي، عبد الغني: تعطير الأنام في تعبير المنام وبهامشه تفسير الأحلام لمحمد بن

سيرين (جزآن في مجلد واحد)، القاهرة، مطبعة حجازي، ١٣٧٣هـ.

- ابن نباتة: ديوان خطب ابن نباتة ويليه خطب ولده أبي طاهر، تحقيق الشيخ طاهر

الحزائري، بيروت، د.ت.

- ابن النديم، محمد بن إسحاق: الفهرست، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر،

١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

- القاضي النعمان بن محمد: أساس التأويل، تحقيق عارف ثامر، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٠

- : الاقتصاد، تحقيق محمد وحيد ميرزا، دمشق، ١٩٥٧.

- : تأويل الدعائم، ج ١، تحقيق محمد حسن الأعظمي، دار المعارف بمصر، د.ت.

- : دهائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله صلى

الله عليهم أفضل السلام، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، دار المعارف بمصر، ١٩٥١.

- : رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق وداد القاضي، بيروت، دار الثقافة، ط ١، ١٩٧٠.

- : رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات دشراوي، تونس، الشركة التونسية للتوزيع،

١٩٧٥ (مع ترجمة للفرنسية).

- : المجالس والمسائرات، تحقيق الحبيب الفقي - إبراهيم شبرج - محمد الميلاوي،

تونس، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٧٨.

- : الهمة في آداب اتباع الأئمة، تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة، دار الفكر العربي،

د.ت.

- ابن هانيء الأندلسي: الديوان، تحقيق وشرح كرم البستاني، بيروت، دار صادر، ١٩٥٢.

- (الهجوري، أبو الحسن علي: كشف المحجوب، نقله عن الفارسية إلى العربية إسعاد

عبد الهادي قنديل، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٠.

- القاضي أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم: كتاب الخراج، القاهرة، المطبعة السلفية، ط ٢،

١٣٥٢هـ.

II - المراجع

(١) العربية:

- إبراهيم، نبيلة: سيرة الأميرة ذات الهمّة، بيروت، دار النهضة العربية، د.ت.
- أركون، محمد: الإسلام. الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، باريس، منشورات اليونسكو، بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، ط١، ١٩٩٠.
- —: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٨٦.
- أرمات: لإمبراطورية البيزنطية، تعريب مصطفى طه بدر، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.
- إمام، محمد كمال الدين: نظرية الفقه في الإسلام (مدخل منهجي)، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨.
- أوميل، علي: في التراث والتجاوز، بيروت، المركز لثقافي العربي، ١٩٩٠.
- الأيوبي، نزيه نصيف: العرب ومشكلة الدولة، لندن، دار السّاقى (سلسلة بحوث اجتماعية ١٠)، ١٩٩٢.
- بدوي، عبد الرحمن: لأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام (جزأ)، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٩٥٤.
- —: الإنسان الكامل، دراسات ونصوص غير منشورة ألّف بينها وترجمها وحققها عبد الرحمن بدوي، الكويت، ط٢، ١٩٧٦.
- —: مؤلفات الفزالي، الكويت، ط٢، ١٩٧٧.
- بدوي، عبد لمجيد أبو الفتوح: التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد، جدّة، ط١، ١٩٨٣.
- بوتول، غاستون: الحرب والمجتمع، ترجمة عبّاس الشّربيني، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦.
- بوردو، جورج: الدولة، ترجمة سليم حدّاد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨٧.
- بر طالب، محمد نحيب: الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية، القاهرة، دار المعرف، ١٩٩٠.
- الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي: محلداته وتجلياته، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٠.
- —: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، بيروت، دار الطليعة، ط٢، (مريدة)، ١٩٨٢.
- جاسم، عزيز السيد: الاغتراب في حياة وشعر الشريف الرضي، بيروت، دار «لأندلس»، د.ت.

- جدعان، فهمي: المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
- حرب، طلال: بنية السيرة الشعبية، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.
- حرب، علي: التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥.
- —: مداخلات: مباحث نقدية حول أعمال محمد عابد الجابري - حسين مروة - هشام جمعة - عبد السلام بنعبد العالي - سعيد بنسعيد، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٥.
- الخطيب، أسعد: البطولة والفدا عند الصوفية، دمشق، دار الفكر، ط٢، د.ت.
- خورشيد، فاروق: أضواء على السير الشعبية، بيروت، منشورات قرأ، د.ت.
- خورشيد، فاروق وذهنى، محمد: فن كتابة السيرة الشعبية (دراسة فنية نقدية للسيرة الشعبية - سيرة عنثرة بن شداد)، بيروت، منشورات اقرأ، ط٢، ١٩٨٠.
- الدشراوي، فرحات: الخلافة الفاطمية بالمغرب، نقله إلى العربية حمّادي الساحلي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤.
- الذوري، تقي الدين عارف. عصر إمرة الأمراء في العراق (٣٢٤هـ - ٣٣٤هـ)، بغداد، مطبعة أسعد، ١٩٧٥.
- الذوري، عبد العزيز: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، بغداد، دار المعارف، ط١، ١٩٤٨.
- الزاوي، عبد الستار: العقل والحرية. دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.
- الزحيلي، وهبة: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دمشق، ١٩٦٢.
- زيدان، جرجي: تاريخ التمدن الإسلامي، تعليق ومراجعة د. حسين مؤنس، القاهرة، دار الهلال، ط٢، ١٩٦٨.
- زيعور، علي: الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم: القطاع اللاواعي في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٧.
- السامرائي، حسام قوام: المؤسسات الإدارية في الدولة العباسية (٢٤٧هـ - ٣٣٤هـ)، دمشق، مكتبة دار الفتح، ١٩٧١.
- سرور، محمد جمال: سياسة الفاطميين الخارجية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٧.
- سعيد، إدوارد: الثقافة والإمبريالية، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٧.
- سوردين، دومينيك: الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة علي المقدد، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣.
- السيد، رضوان: الأئمة والجماعة والسلطة. دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، بيروت، دار اقرأ، ط٢، ١٩٨٦.

- الشابي، علي (بلاشترك): المعتزلة بين الفكر والعمل، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٩.
- شايباغان، درويش. ما هي الثورة الدينية؟ ترجمة محمد الزحموني (الأبواب الثلاثة الأولى). شهادة الكفاءة في البحث، تونس، كلية الآداب، ١٩٨٦ (عمل مرقون).
- شديد، محمد: الجهاد في الإسلام، القاهرة، ١٩٦٥.
- الشرفي، عبد المجيد: الإسلام بين الزسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠١.
- :الفكر الإسلامي في الرد على النصاري إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، تونس، الدار التونسية للنشر/ الحزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦.
- شلى، الفضل: الأمة والدولة (جلبات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي)، بيروت، دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.
- الصاوي، أحمد السيد: معاجات مصر الفاطمية (أسباب ونتائج)، بيروت، دار التضامن، ١٩٨٨.
- صبيحي، أحمد محمد: في علم الكلام: دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (جزآن)، القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ط ٤، ١٩٨٢.
- العاملي، محسن الأمين: أحيان الشيعة، دمشق، ط ١، ١٩٣٥.
- عدوان، أحمد: الدولة الحمدانية، ليبيا، ١٩٨١.
- لعروي، عبد الله: ثقافتنا في ضوء التاريخ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨٣.
- :العرب والفكر التاريخي، بيروت، دار الحقيقة، ط ٣، ١٩٨٠.
- : مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٨١.
- العظيم، صادق جلال: فقد الفكر الديني، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٦٩.
- عقيمي، أبو العلا: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣.
- العلام، عز الدين: السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدار البيضاء، إفريقيا - الشرق، ١٩٩١.
- عمارة، محمد: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٠.
- العمر، سلوى: الإمام الشهيد في التاريخ والإيديولوجيا، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.
- عمر، فاروق: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية (٢٤٧هـ - ٣٣٤هـ)، بغداد، مطبعة دار السلام، ١٩٧٣.
- القاضي، وداد: الكيبانية في التاريخ والأدب، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٤.
- كانار، ماريوس: أخبار الأمير سيف الدولة، الجزائر، ١٩٣٤.
- ليب، الطاهر: سوسولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً)، ترجمة مصطفى المسناوي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨.

- ماجد، عبد المنعم: ظهور خلافة الفاطميين ومقوتها في مصر، التاريخ السياسي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨.
 - متز، آدم: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، ط١، ١٩٥٧.
 - معلوف، أمين: الحروب الصليبية كما رآها العرب، ترجمة عفيف دمشقية، بيروت، دار انفارابي، ط١، ١٩٨٩.
 - المتاعي، مبروك: الشعر والمال، تونس، منشورات كلية الآداب بمتونة، (سلسلة الآداب، مجلد XXX)، ١٩٩٨.
 - مؤنس، حسين: تاريخ المسلمين في البحر المتوسط، القاهرة، الدار المصرية - اللبنانية، ١٩٩١.
 - ابن نبي، مالك: ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩.
 - لتجار، محمد رجب: حكايات الشطار والمثاريين في التراث العربي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، أيلول/سبتمبر، ١٩٨١.
 - النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط٧، ١٩٧٧ (ج ١ و ٢)، ١٩٧٨ (ج ٣).
 - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء، لمركز الثقافي العربي، حزيران/يونيو، ١٩٩٠.
 - نكلسون، رينولد: في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقله إلى العربية وعلق عليه أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٥٦.
- (٢) الأجنبية:

- Abdel-Jalil, Jean: *Aspects intérieurs de l'Islam*, Ed. Seuil, Paris, 1949.
- Abdessalem, Mohamed: *Le thème de la mort dans la poésie arabe*, Tunis, 1977.
- Allard, Michel: *Textes apologétiques de Guwainni*, Beyrouth, Dar El- Mashrek, 1968.
- Anawati, C. et Gardet, L., *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.
- , *Mystique musulmane. aspect et tendances-expérience et techniques*, Paris, Ed. Librairie philosophique, J. Vrin, 1961.
- Ayad, Néjib: *Kalam et tasawwuf: essai sur les rapports entre l'Ash'arya et le sufisme à travers l'oeuvre d'abul-l-Quasim al-Kushayri*. Thèse de doctorat de 3ème cycle. Université de Paris, Sorbonne, Paris IV, 1987.

- Bouyges, Maurice: *Essai de chronologie des œuvres d'Al-Ghazali*, Beyrouth, 1959.
- Cahen, Claude: *Orient et occident au temps des croisades*, Paris, Ed. Aubia Montagne, 1983.
- Carillois, Roger et G E. Von Grunebaum: *Le rêve et les sociétés humaines*, Paris, Ed. Gallimard, 1967.
- Djaït, Hichem: *La grande discorde*, Paris, Ed. Gallimard, 1989.
- Gardet, Louis: *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967.
- Gimaret, Daniel: *La doctrine d'al Ash'ari*, Paris, Ed. du Cerf, 1990.
- Laoust, Henri: *La pensée et l'action politiques d'al Mawardi*. (Extrait de la Revue des études Islamiques. Année 1968), Paris, Librairie orientaliste-Paul Geuthner, 1968.
- : *La politique de Ghazali*, Paris, Ed. Librairie Paul Geuthner, 1970.
- : *La profession de foi d'ibn Batta*, Damas, 1965.
- : *Les schismes dans l'islam*, Paris, Payot, 1965.
- Lewis, Bernard: *Les Assassins: Terrorisme et politique dans l'islam*, Traduction de Annick Pelissier, Paris, Ed. Berger-Levrault, 1982.
- Makdisi, George: *ibn Aqil et la résurgence de l'islam traditionaliste au XI^{ème} siècle; V^{ème} siècle de l'hégire*, Damas, 1963.
- : *The Rise of Colleges*, Edinburgh University Press, 1981.
- Massignon, Louis: *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris, 1929.
- Morabia, Alfred: *La notion de Jihad dans l'Islam médiéval des origines à Al-Ghazali*. Thèse présentée devant l'Un.versité de Paris IV Le 1 Juillet 1974. Ed. Service de reproduction des thèses. Université de Lille III, 1975.
- Robert, Brunswick: *L'argumentation d'un théologien musulman du X^{ème} siècle contre le Judaïsme*, Barcelona, 1954.
- Triki, Fathi: *Les philosophes et la guerre*, Publication de l'Université de Tunis, 1985.
- Schacht, Joseph: *Esquisse d'une histoire du droit musulman*. Traduit de l'an-

glais par Jeanne et Felix Arin. Publ. Institut des hautes études marocaines, Ed.
Librairie orientale et américaine, Max Besson, Paris VII. s.d.

- Sivan, B.: *L'Islam et la croisade (idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades)*, Paris, A. Maisonneuve, 1968.

- Watt, Montgomery: *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, 1962.

III - المقالات

١) العربية:

- حميش، سالم. «الغزالي بين فكر القطيعات وسياسة الإقطاع»، مجلة الفكر العربي المعاصر (مركز الإنماء القومي بيروت)، العدد ٥٦ - ٥٧، ١٩٨٨، ص ٥٤ - ٦٣.
- روزنتال، أرويس: «دور الدولة في الإسلام: النظرية والتطبيق في العصور الوسطى»، بيروت، مجلة الاجتهاد، السنة ٣، العدد ١٢، صيف ١٩٩١، ص ٤٣ - ٦٤.
- السيد، رضوان: «رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام»، مجلة الاجتهاد، السنة ٤، لعدد ١٣، خريف ١٩٩١، ص ١١ - ٤٥.
- شتيت، فريتر: «المسلم والسلطة» (ترجمة جورج كتورة)، مجلة الاجتهاد، السنة ٣، العدد ١٢، صيف ١٩٩١، ص ٦٥ - ٨٩.
- العلوي، هادي: «خطوط الاستقلال في الميثاقية الإسلامية»، بيروت، مجلة دراسات عربية، السنة ٣٢، العدد ٨/٧، أيار/حزيران - ماير/يونيو ١٩٩٦، ص ٤٨ - ٥٩.
- فرد دونر: «تكوين الدولة الإسلامية»، مجلة الاجتهاد، السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١، ص ٦٧ - ٩٣.
- الطيباوي، عبد اللطيف: «الغزالي في دمشق والقدس»، دمشق، مجلة مجمع اللغة العربية، عدد كانون الأول/كانون الثاني - ديسمبر/جانفي ١٩٦٦، ص ٩٩ - ١١١.
- قزوخ، عمر: «رجوع الغزالي إلى اليقين»، ملتقى الغزالي، دمشق، ٢٧ - ٣١ آذار/مارس ١٩٦١، ص ٢٩٧ - ٣٤٠.
- كرافولسكي، دوريتيا: «نظرة في الحركة التاريخية لإيديولوجيا الجهاد في الإسلام»، مجلة الاجتهاد، السنة ٣، العدد ١٢، صيف ١٩٩١، ص ١٠٩ - ١٤٣.
- هارمان، أولديك: «سلطان غشوم خير من فئة تدوم: نظرات مقارنة في الفكرين لسياسيين الوسيطيين الإسلامي والأوروبي»، مجلة الاجتهاد، السنة ٤، العدد ١٣، خريف ١٩٩١، ص ٩٥ - ١٠٢.

Abel, A. «Le chapitre sur l'imamat dans le Tamhid d'al-Baquillani», In: *Le Schisme unamite*, Paris, 1970, pp. 55-68.

- Arnaldez, Roger: «La guerre sainte selon Ibn Hazm de Cordoue», In: *Etude d'orientalisme*, 1962, T. II, pp. 445-459.

- Bowen, H : «Ali B. Issa», article dans *E.J* 2, T. I, pp. 397-399. Leiden, E.J. Brill/Paris, éditions G.P. Maisonneuve et Larose, 1975.

- Cahen, Claude: «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge», In: *Arabica*, T. V, 1958, pp. 225-250; T. VI, 1959, pp. 25-26 et pp. 233-265.

- Cannard, Marius. «Les expéditions des arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende», In: *Les Cahiers de Tunisie*, T. XXVII, n° 109/110, 1979, pp. 397-454.

——: «La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien», In: *R.A.L.*, XXIX, n° 368/369, 3ème et 4ème tri, 1936, pp. 604-624.

——: «Les principaux personnages du roman de chevalerie arabe *Dat al-Himma wa-l. Battal*», In: *Arabica*, T. VIII, Mai 1961, pp. 158-173.

- Chabbi, Jacqueline: «Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khorasan. II/IX Siècle-IV/X Siècle», In: *S.I.*, XLVI, pp. 5-72.

——. «Zuhd Soufisme au khorasan au IV/X Siècle», In: *La signification du bas moyen âge dans l'histoire et la culture du monde musulman*. Actes de 8ème congrès de l'union européenne des arabisants et islamisantes. Aix-en-Provence, 1978, pp. 50-62.

- Davis, Collin: «Buwayhides»: article in: *E.I* 2, T. I, p. 1390. Leiden, E.J. Brill/Paris, Ed. G.P. Maisonneuve et Larose, 1975.

- Gardet, Louis «L'importance historique du hanbalisme», In: *Arabica*, T. VI, n° 3, 1959, pp. 225-232.

- Hourani, George F.: «Juwayni's criticism of Mu'tazilite ethics», In: *The*

Muslim World, New York, Vol. LXV, July 1975, n° 3, pp. 161-173.

- Kohlberg, E.: «The Developpement of the Imami Shi'î: Doctrine of Jihad», In: *Zeitschrift des Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Band, 126, n° 1, 1976, pp. 64-86.

- Lambton, Annk S.: «Al Baquillani and al-Baghdadi», In: *State and Government in Medieval Islam*, 2ème Ed., London, Oriental. Series, Volume 36, Oxford University Press, pp. 14-85.

- Laoust, Henri. «La critique du sunnisme dans la doctrine d'Al Hillî», Extrait de *La Revue des Etudes Islamiques*, XXXIV, Paris, 1966, pp. 35-60.

——— «Les grandes étapes de l'histoire du hanbalisme», In France-Arabie Saoudite, Paris, *Bulletin d'information*, n° 2, déc. 1975, pp. 2-6.

——— «Le hanbalisme sous le Califat de Bagdad», *R.E.I.*, 1959, pp. 67-128.

- Massignon, Louis: «Etude sur une courbe personnelle de vie: Le cas de Hal-laj, martyr mystique de l'Islam» In: *Opera Minora* (Textes recueillis, classés et présentés par Y. Moubarek), Paris, Presses Universitaires de France, 1969, T. II, pp. 167-190.

———: «Le mirage Bysantin dans le miroir Bagdadien d'il y a 1000 ans», In: *Opera minora*, T. I, pp. 126-141.

———: «Zanj», article dans *E.I.*, T. IV, pp. 1282, Leyde, E.J. Brill/Paris, Librairie C. Klincksieck, 1934.

- Mc.Dermott, Martin J.: «A Debate Between Al-Mufid and al-Baquillani», In: *Recherches d'islamologie*, Ed. Louvain, 1977, pp. 223-233.

- Pines, S.: «La collusion entre les Bysantins et la subvention islamiques et la Lettre injurieuse d'un roi de Bysance. (Deux extraits d'Abd-al-Jabbar)», In: *Studies in Memory of Gaston Wief*, Jerusalem, Jerusalem Hebrew University, 1977, pp. 101-118.

فهرس الموضوعات

| | |
|-----|--|
| ٥ | تقديم |
| ١١ | المقدمة |
| ٢١ | مدخل : الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة |
| ٢١ | I - الموقف اسياسي |
| ٢٩ | II - الموقف الديني |
| ٣٠ | III - الموقف الشعبي |
| ٣٣ | IV - الموقف الأدبي |
| ٤٣ | الباب الأول : مواقف الفقهاء |
| ٤٤ | - القاضي النعمان |
| ٥٤ | - ابن يابويه القمي |
| ٦١ | - أبو الحسن الماوردي |
| ٧١ | - أبو حامد الغزالي |
| ٨٦ | - خاتمة الباب الأول |
| ١٠٣ | الباب الثاني : موقف المتكلمين |
| ١٠٨ | - خاتمة الباب الثاني |
| ١١٣ | الباب الثالث : موقف الصوفية |
| ١٢١ | - خاتمة الباب الثالث |
| ١٢٧ | - الباب الرابع : من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة |
| ١٢٨ | - تمهيد |
| ١٢٩ | I - من الهجرة إلى الدعوة |

| | |
|---|-----|
| II - من الدعوة إلى الدولة | ١٣١ |
| III - جدلية الدعوة والدولة | ١٣٣ |
| (١) في الجهاز المفاهيمي | ١٣٣ |
| (٢) منطق الدولة (أهل السنة والجماعة) | ١٣٥ |
| أ - التنازل عن الشروط الشرعية للخليفة | ١٣٦ |
| ب - الإيديولوجيا السلطانية | ١٣٩ |
| ج - دخلة الجهاد | ١٤٣ |
| (٢) منطق الدولة (الشيعة) | ١٦٣ |
| (٣) القرة لموازية | ١٦٦ |
| أ - العلماء | ١٦٦ |
| ب - اعوام | ١٧٣ |
| IV - الجهاد والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية | ١٨٢ |
| V - الجهاد والأوضاع العسكرية | ١٨٩ |
| - خاتمة الباب الرابع | ١٩٣ |
| خاتمة عامة | ١٩٩ |
| جرد تاريخي لأهم أحداث الجهاد في القرنين الرابع والخامس للهجرة | ٢٠١ |
| جرد تاريخي لأهم الصراعات المنهية في القرنين الرابع والخامس للهجرة | ٢١٤ |
| المصادر والمراجع | ٢١٧ |

من منشورات

دار الطليعة

بيروت - لبنان



تاريخ

□ صناعة التاريخ

الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية (طبعة ثانية)
مقدمة في اصول صناعة التاريخ العربي
د. عزيز العظمة

الذاكرة والتاريخ
في القرن العشرين الطويل
دراسات في البحث والبحث التاريخي
د. وجيه كوثراني

اخلاونية في ضوء فلسفة التاريخ
د. سالم حميش

□ دراسات تاريخية

الوحي والقرآن والنبوة (طبعة ثانية)
د. هشام جعيط

الفقعة (طبعة رابعة)
جدليه الدين والسياسة في الإسلام المبكر
د. هشام جعيط

الكوفة
نشأة المدينة العربية الإسلامية
د. هشام جعيط

المؤرخون العرب والفننة الكبرى
(القرن الأول - القرن الرابع الهجري)
دراسة تاريخية منهجية -
د. عدنان محمد ملحم

المسيحية العربية وتطوراتها (طبعة ثانية)
من نشأتها إلى القرن ٤ هـ / ١٠ م
د. سلوى الحاج صالح - العايب



دثريتي... يا خديجة:
دراسة تحليلية لشخصية خديجة بنت خويلد
د. سلوى بالحاج صالح - العايب

حركة الخوارج
نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي
د. لطيفة البكائي

الخوارج في العصر الأموي (طبعة رابعة)
نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، أدبهم
د. فايف معروف

مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (طبعة خامسة)
د. عبد العزيز الدوري

الجذور التاريخية للشعبوية (طبعة رابعة)
د. عبد العزيز الدوري

العصر العباسي الأول (طبعة ثانية)
دراسة في التاريخ السياسي والإداري والعالي
د. عبد العزيز الدوري

مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب
والأندلس خلال عصر المرابطين
د. إبراهيم القادري بوتشيش

المغرب والأندلس في عصر المرابطين
المجتمع - الذهنيات - الأولياء
د. إبراهيم القادري بوتشيش

تاريخ المغرب الإسلامي
قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والمضارة
د. إبراهيم القادري بوتشيش



تطور أنظمة استثمار الأرض الزراعية
في العصر العباسي
د. أحمد عبد الحليم يونس

بأقوت الحموي
دراسة في التراث الجغرافي العربي
- مع التركيز على العراق في «معجم البلدان» -
د. عباس فاضل السعدي

النضال الصامت
ثلاثون سنة تحت الاحتلال الصهيوني
(تاريخ شفهي أجراه هشام شرابي)
صالح يرانسي

أشهر حصارات المدن في التاريخ
مي علوش

أسرى الحرب عبر التاريخ
عبد الكريم فرحان

١٨٤٨: الثورات القومية والديمقراطية
والرومانسية في أوروبا
جان سينمان

ترجمة: جورج طرابيشي
الثورة الألمانية: ١٩١٨ - ١٩١٩
العنيف الأخضر



التراث العربي

أخبار الدولة العباسية

وفيه أخبار العباس وولده

(طبعة ثانية)

لمؤلف من القرن الثالث الهجري

تحقيق: د. عبد العزيز الدوري / د. عبد الجبار المطليبي

تلخيص السياسة

(مناورة الجمهورية)

ابن رشد

نقله إلى العربية: د. حسن مجيد العبيدي

وفاطمة كاظم الذهبي

الأسد والغواص (طبعة ثانية)

حكاية رمزية سياسية (على لسان الحيوان)

من القرن الخامس الهجري

تحقيق وتقديم: د. رضوان السيد

قوانين الوزارة وسياسة الملك (طبعة ثانية)

أبو الحسن الماوردي

تحقيق وتقديم: د. رضوان السيد

تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك

نجم الدين الطرسوسي

تحقيق ودراسة: د. رضوان السيد

آداب الملوك

ابن وزين الكاتب

تحقيق وتقديم: د. جليل العطية

طبقات الأمم

صاعد الأندلسي

تحقيق: حياة العيد بوعنوان

الجواهر النفيس في سياسة الرئيس

ابن الحداد: محمد بن منصور ابن حبيش

تحقيق ودراسة: د. رضوان السيد

٢٠٠٠/٠٢/١٣١٧

ISBN: 9953-410-24-0

مطبعة دار الكتب - منطقة بحر حسن - مقابل ال BHV - بداية البرادير - ٠١/٨٥٢٧٥٣